أفكار

ⵉⵙⵓⵉⵏⴳⵉⵎⵏ

a f k a r

#6
ماي 2016

مدير النشر : فؤاد العمــاري

شهرية تعنى بقضايا الفكـر والديـن **الثمن 20**



a f k a r

أفكار

مجلة أفكار

شهرية فكرية تصدر عن المجموعة الإعلامية «آخر ساعة»

مدير النشر : **فؤاد العماري**

رئيس التحرير : **منتصر حمادة**

المدير الفني : **أمين جلايدي**

العنوان البريدي : شقة 10، عمارة رقم 44، شارع فرنسا، أكدال، الرباط

الهاتف : 212537681919

الإيداع القانوني : 212537681919

ردمد : 2489-0782

البريد الإلكتروني: afkarevue@gmail.com

أفكار

فهـــرس

a f k a r

إشراقات

افتتاحية.

من «الثورة الرقمية» إلى «الديانات الرقمية»

منتصر حمادة *Hamada71@gmail.com*

من كان يتخيل أن «الثورة الرقمية» السائدة كونياً منذ بضع عقود فقط، تتجه لكي تتحمل مسؤولية تاريخية وراء تحولات في أنماط التفكير في العالم بأسره، وليس في هذا المجال التداولي أو ذلك؟

تعقيدات وتفاعلات هذه الثورة تتضح مثلاً، في مداخل التفاعل معها: لا نتحدث هنا عن موضوع التقنية والآلة، والذي حُرر عنه الشيء الكثير، وإنما عن تطبيقات وتفرعات ومعالم هذه الظاهرة، من قبيل الهاتف الذكي، مواقع التواصل الاجتماعي، شبكة الإنترنت.. إلخ، بكل التحولات التي أفرزتها هذه المستجدات الرقمية على الحياة الإنسانية ككل، إلى درجة الحديث السائد في المجال التداولي الغربي، عن الاقتراب أكثر مما يُشبه «عبودية رقمية»، ويمكن أن نعدل هذا الحُكْم قليلاً، لكي نتحدث عن «عبودية رقمية طوعية»، مُغلفة بخطاب مُضلل حول مُحدّدات التواصل والإعلام والمعرفة، ولكنه يطبق الصمت عن مُحددات السياسة والأمن والاقتصاد والفكر، وتحديداً، «أنظمة الفكر»، بتعبير ميشيل فوكو.

المشهد يقترب أيضاً من مقام الحديث عن «ديانة رقمية» [religion numérique] قائمة من حيث لا ندري، بآلهة وطقوس وأركان وأتباع، يجهلون أنهم يجهلون ما تفرضه عليهم وعلينا مقتضى هذه «الديانة» الجديدة. وبالنتيجة، «المتديّن الرقمي» في مجالنا التداولي مثلاً، لا يدري أنه إنسان ينتقل شيئاً فشيئاً من التعبد للإله الواحد نحو التعبد لآلهة جديدة، تُسقِطُه فيما قد نصطلح عليه بـ«التسيد الرقمي»، إذا استعرنا كلمة التسيّد من طه عبد الرحمن [روح الدين، 2012]، حيث اشتغل على عدة أنماط من التسيّد، منها «تسيّد الدولة» و«تسيد المجتمع» و«تسيد الفرد»، وواضح أنه علينا إضافة «تسيّد الإنسان الرقمي»، أخذاً بعين الاعتبار مقتضى الثورة الرقمية وما تحدثه في إنسان اليوم.

الاشتغال على الموضوع أوصلنا كذلك إلى تواضع التفاعل النقدي مع الظاهرة في مجالنا التداولي، بخلاف السائد في باقي المجالات التداولية، وخاصة الأمريكية والأوروبية والهندية (*)، مع بعض الاستثناءات (**)، مع أن بعض الأقلام في مجالنا التداولي مؤهلة نظرياً، للخوض التأملي في قراءة وتفكيك الظاهرة.

وواضح أن الهدف الأسمى من الاشتغال الأولي على الموضوع، لا يخرج عن إثارة الانتباه وليس تسليط الضوء، لأن عملية التفكيك هذه مُعقدة وصعبة ومثيرة للحساسيات المحلية والعالمية في آن.

والله وليُّ التوفيق.

* الفاعلون الرقميون في الهند، يتحدثون صراحة عن «استعمار رقمي» [colonialisme numérique] حقيقي، تقوده الدول الغربية [أمريكا أساساً] ضد ساكنة المعمور، مع تسليط الضوء بالتحديد على مشاريع موقع التواصل الاجتماعي «فيسبوك» ومحرك البحث «غوغل».

** أنظر على الخصوص مقدمة كتاب الباحث المغربي عبد العزيز بومسهولي «الأسس الفلسفية لنهاية الأخلاق»، وصدر عن «سلسلة أبحاث فلسفية» مراكش 2001، وقد أعيد طبعه تحت عنوان: «نهاية الأخلاق أو الانعطاف نحو المبدأ الإيطيقي المُحايث»، وصدر عن دار الحرف، القنيطرة، المغرب، 2009، مرفقاً بمبحث حسن أوزال يصب في نفس الاتجاه.

أي حاجة للتصوف في زمننا الراهن؟

محمد التهامي الحراق *mtelharrak@hotmail.com* // باحث مغربي متخصص في التصوف

بدار الضمانة (وزان) حيث توهج الذاكرة الروحية لزاوية شأوها في التاريخ كبير، تشهد عليه منارات وقباب وأزقة ومزارات المدينة وحكاياتها، وحيث الماضي المشرق لا يكاد تصدقه الأجيال الجديدة جراء واقع اجتماعي عسير ووضع معماري كليم على مرآته تتهشم تلك الذاكرة الروحية الباذخة، كانت قد بادرتْ كل من «جمعية الصفا لمدح المصطفى بوزان» و«رابطة مجمع الصلاح بالمغرب» بتنسيق مع المجلس البلدي والمجلس الإقليمي، إلى عقد ندوة فكرية يوم 12 دجنبر 2015م، حول موضوع رأت الجهات المنظمة أن يكون مدخلا «وزانيا» للتأمل في الراهن الديني والروحي اليوم، وهو المدخل الذي صيغ في استفهام استشكالي: «أي حاجة للتصوف في الزمن الراهن؟»، وقد عُقِدَت أخيراً حلقةٌ ثانية لمتابعة فحص ذات الاستفهامِ، نظمها بدار الجنوب بالرباط يوم 13 أبريل 2016م «نادي الفكر والإبداع».

خلال الحلقتين، تعاقبَ على التأمل والتفكير في هذا الاستفهام، كل من د. حسن أوريد، ود. عبد الإله بن عرفة، ود. عبد الله شريف الوزاني، وكاتب هذه الإشراقة. ولمَّا كانت الحلقتان غنيتين بما طُرِح فيهما من أفكار وأسئلة وآراء ومسارات تحليل وتفكر، بدا لي مفيداً، وبعيداً عن كل نية في تلخيص المداخلات ونقاشاتها، أن أعرض لبعض النقاط التي أثارت اهتماما استثنائيا لدى حضور متميز وعيا وتفاعلا بكل من وزان والرباط.

أ- أكد الأستاذ حسن أوريد، في الحلقتين، على جملة أفكار من أبرزها التميز المغربي في تناول المسألة الدينية، مشيراً إلى مركزية عنصر رئيس في المسار التاريخي للدولة المغربية، وهو «تعلق المغاربة بآل البيت»، ومؤكدا على الإرث الروحي الكبير الذي يؤهل المغرب، دون باقي دول المنطقة لتقديم نموذج في التدين متميز وقادر على مجابهة أشكال التشدد التكفيري التي مست حضور الإسلام اليوم، والتي شوهت صورته الحضارية والإنسانية والجمالية في التصور الغربي والعالمي المعاصر. وقد عرض الأستاذ أوريد في وزان لمختلف المراحل التي ميزت التفاعل المغربي مع الأحداث التي تبلور من خلالها العنف باسم الدين الإسلامي، وصولا إلى أحداث 16 ماي 2003، وتميُّز «الرد المغربي» عليها، وما تلاها من مبادرات مختلفة كان من بينها مباشرة إصلاح المؤسسة الدينية تحت عنوان «إعادة هيكلة الحقل الديني» على مستويات الخطاب والمؤسسات والتأطير، مُثَمِّنا هذا المسار، وداعيا بعد العشرية الأولى من هذا المسار إلى الرفع من وتيرته والمرور إلى السرعة الثانية في مساره، أو ما سماه في لقاء الرباط بالجيل الثاني من هذا الإصلاح، والذي رأى أنه يتمحور حول

«تجديد الخطاب الديني». هذه الرؤية نفسها تبناها في اللقاءين الأستاذ عبد الإله بن عرفة، معتبرا أن المغرب قوة روحية تتجاوز حدوده الجغرافية، وداعيا، على غرار الأستاذ أوريد، إلى ضرورة استثمار هذا الرصيد الحضاري والروحي المتفرد من أجل معالجة أشكال التشويه التي تطول الدين الإسلامي وصورته اليوم في العالم.

إن هذا الأفق الذي نزكيه له أبعاد شتى، ليس أقله ما تشكله اليوم مؤسسة «إمارة المومنين» في المغرب من سند رئيس لكل أمن روحي، وما تشير إليه من رمزية دينية وهوية حضارية عميقة. وهي المؤسسة التي كان يعتبرها البعض إلى وقت قريب «احتكاراً للدين» وتجاوزاً في الصلاحيات وتمدداً في السلطة، إلى أن أدرك أغلبُ الفرقاءِ اليوم أن الأمر يتعلق بإطار روحي ورمزي ناظم لتنوع مختلف مكونات الهوية المغربية؛ ذلك أنها تشكل المَصْهَر الروحي الذي تتواشج وتتوالج فيه كل الروافد العربية والأندلسية والأمازيغية والحسانية والصحراوية والعبرية، مثلما أنها تشكل الضمان الرئيس لعدم التسخير الفئوي أو السياسوي أو الظرفي لما يشكل العنصر الموحد لمختلف تنوعات المجتمع المغربي اللغوية الثقافية والإثنية، مثلما تحرص على صيانة «التديّن المغربي» بمميزاته العقائدية والفقهية والسلوكية التي تتميز بوسطيتها وبعدها عن المنزع التكفيري (العقيدة الأشعرية)، والاجتهاد المتواصل للنظر الفقهي في النوازل بما يلائم بين فقه النصوص وفقه الواقع (مرونة أصول الاستنباط في المذهب المالكي)، فضلاً عن اعتبارها للبعد التزكوي للنفس ترسيخا لمكارم الأخلاق في الجوارح والجوانح فرداً وجماعة (التصوف الجنيدي)؛ دون أن يعني هذا أي تعصب مذهبي، بقدر ما هو أخذ بتمييز أصيل بين ما يُشكل وحدة المتدينين في الممارسة الدينية للمغاربة، وبين غيرها من أشكال التدين والممارسات الدينية المشروعة التي تمثل ثراء عقديا وفقهيا وسلوكيا في الممارسة التاريخية المتعددة للإسلام الواحد.

وقد كان لزاماً علينا في الحلقتين، من أجل بسط هذا الوعي، التذكيرُ بالفرق بين الدين بما هو نصوص وحيانية متعالية وثوابت عقدية وعبادية وأخلاقية وسلوكية تمثل وحدة الإسلام بما هو دين، وبين التدين من حيث هو تنزيل اجتهادي لتلك الثوابت في الفضاء الجغرافي والأنتروبولوجي المتغير وفي التاريخ الاجتماعي والثقافي المختلف والدائم الصيرورة، فعن هذا الوعي يصدر حديثنا عن خصوصية «التدين المغربي»، أي الممارسة المغربية للتديّن، ضمن رحابة الانتماء للدين الإسلامي الواحد.

ب- انطلاقاً من الوعي المذكور بهذه الخصوصية، التي لا تعني كما أكد ذلك الأستاذ ابن عرفة تسليماً بكونية غيرها بقدر ما تشكل بصمتنا المتميزة في هذه الكونية، رام المتدخلون إبراز أوجه

إزاء الآفات الخمس، فإن التصوف، وبَعد إجراء نقد ذاتي لبعض الممارساتَ غير الرشيدة التي يسلكها بعضُ المنتسبين إليه وتجديدِ قراءة ميراثه العرفاني، كفيلٌ بالإسهام في ترشيد التديّن.

مرحلة «التصوف ما بعد الطرقي»، تُخرج التصوفَ من الانحصار في كيانات طرقية، وتسعفه في الذهاب نحو وسع معرفي عرفاني كان أهلُ التصوف دائمي السعيِ إليه.

احتياجنا للتصوف اليوم، حيث ذكَّرَ الأستاذ عبد الله الوزاني بما يزخر به التصوف من أبعاد روحية وتربوية عميقة تقوم على تزهيد الناس في التعلق الجشع بملذات الدنيا ومباهجها، وعلى تمكين الفرد من مجاهدة نزواته وتطويع نوازع الشر والعنف فيه، فضلا عن تطهير قلبه من مختلف الأمراض والعلل التي تزري فيه بالإنسان، وتجعله يستمرئ إقصاء أخيه الإنسان، إن لم نقل إهدار دمه، باسم الإله الرحمن الرحيم. وهذا ما يجعل التصوف، بما هو علم سلوك وتربية يعمق المستوى الإحساني في ثلاثية الدين الإسلام والإيمان والإحسان، مثلما يجعله أحد المستندات الضرورية لترشيد حضور التديّن في راهننا اليوم.

والمغرب بفضل ميراث تاريخه الروحي والمدد الرمزي لأوليائه وزواياه ومدارسه العرفانية، قادر بقوة على الإسهام في هذا الترشيد الملح اليوم. وهنا طُرِح سؤال قدرة «الممارسة الصوفية» اليوم على الاضطلاع بهذه المهام، حيث نبّه ابن عرفة إلى ضرورة عدم تقييد التصوف اليوم بمؤسسات الصلاح (أي الزوايا) التي أصابَ الكثيرَ منها العَطَلُ، بل دعا إلى مرحلة جديدة أطلقها عليها «التصوف ما بعد الطرقي»، وهي مرحلة تخرج التصوفَ من الانحصار في كيانات طرقية، وتسعفه في الذهاب نحو وسع معرفي عرفاني كان أهلُ التصوف دائمي السعيِ إليه، من خلال التجديد المستمر لمساراتهم الروحية والتربوية، وكذا من خلالِ ممارستهم الدائبةِ للنقد الذاتي باسم «الحسبة» بين أهل النسبة، وهي ممارسةٌ تُعنى بترشيد تلك المساراتِ وفق معيارية الكتاب والسنة وسير السلف الصالح من أهل الولاية، وهو ما يجب استئنافه اليوم. وقد سبق أن أكدنا في غير ما موضع على ضرورة تجديد عمل الزوايا لإقدارها على الاضطلاع بالمهام التربوية والروحية النفيسة التي نحتاجها اليوم (1).

خلال المناقشة الغنية التي تلت المداخلات، في اللقاءين، أثيرت قضايا غاية في الأهمية، حول تعثرات ترشيد الممارسة التدينية اليوم، وكذا حول الارتباك الذي يطول فهم «الإسلام الصحيح» جراء تضارب الخطابات وتعدد المتحدثين باسم الدين في عالم مفتوح إعلامياً، مثلما أثيرت مسألة الإنصات إلى الإحراجات التي تعتري فهم الشباب للدين؛ وخصوصا للتصوف عند وصله بجملة من «الممارسات» الطقوسية التي تتأرجح في تلقيهم بين التمجيد والتنديد، فضلاً عن غياب الحضور العلمي القوي لتفكيك مفاهيم ومستندات الخطاب الديني التشدُّدِي (2)، بناء على منهجيات علمية وأساليب تواصلية معاصرة قادرة على الإقناع وتبديد مختلف أشكال الالتباس التي يطرحها غياب هذا العمل التفكيكي الرئيس لمنابع هذا التشدد، كما طرح جنيالوجيتها الأستاذ الوزاني في لقاءِ الرباط.

لن أعود هنا بتفصيل إلى ما طرحتُه في اللقاءين، وإنما أذكر فقط أنني، وتفاعلا مع مختلف هذه

الأفكار، رصدت خمس آفاتٍ يعاني منها تديننا اليوم، وصفتُها بـ«السينات الخمس»؛ وهي آفة «التسييس»، وآفة «التطقيس»، وآفة «التلبيس»، و«آفة التيئيس»، و«آفة التعبيس»؛ ذلك أن الزج بالدين في تفاصيل قضايا سياسية ظرفية ذات رهانات متقلبة تتجاذبها أجندات ومصالح وخلفيات اقتصادية وجيو استراتيجية لا صلةَ مباشرةَ لها بالدين ومقاصده المتعالية، واتخاذَ الدين مناطَ صراع بين الناس بدل أن يكون مناطَ توجيهٍ أخلاقي لوجودهم في مختلِف مراتبه، وأداةَ تقريبٍ روحي بينهم من منظور إنساني رحموتي؛ كل ذلك يجعلنا إزاء تدين مفصول عن الأخلاق، وهذا ما سميته بـ «آفة التسييس»؛ على أن تعطيل روحانية الدين في بعده الروحي المتعالي يُحَوِّلُ شعائرَه ومناسكه إلى مجرد طقوس شكلانية بلا معنى، لكونها تكف عن أن تُثْمِرَ رشداً أخلاقياً و«استقامة» سلوكية، وهذا ما يجعلنا إزاء تدينٍ بلا روحانية، وهو ما سميته «تطقيساً»؛ أضف إلى ذلكَ أن الصراعَ الشرس على النطق باسم الإله في الأرض، وادعاء امتلاك الحق المطلق و«الإسلام الصحيح» في عالم مفتوح، يجعلُ «المؤمن» إزاء أشكال تدينية متنافرة، كل منها يدعي أنه المُمثل الأسمى للدين الحق (الفرقة الناجية)، بعيدا عن القدرة العقلانية على صياغة فهم للدين ضمن المعقولية الحديثة المؤسَّسَة على القبول بالتعدد وشرعية الاختلاف وتمجيد حقوق الإنسان والإعلاء من رابطة المواطنة...إلخ، ووضعٌ كهذا ما يفتأ يخلق ارتباكاً ذهنياً ووجدانياً لدى المؤمن، حيث يجد نفسه إزاء تدين منافر للمعقولية الحديثة، أي إزاء تديّن بلا عقل، أو قل إزاء تدينٍ يتعارض فيه الإيمان والعقل ويلتبس فيه الحقّ بالباطل، وهوما أطلقتُ عليه «تلبيساً»؛ ثم إن تغييبَ الأخلاق والروحانية والعقلانية من ممارسة الدين، يلقي بنا في أتون تدين عاجز عن بعث الأمل في المؤمن، وعاجز عن بناء علاقة هذا الأخيرِ بربه وبذاته وبمحيطه وبالوجود بناءً منشرِحاً بروحِ محبة متجددة، تغذي فيه ظمأً فطرياً وأنطولوجياً للمعنى، عجزٌ يُحوِّلُ التدينَ إلى مصدر يأس وعَدَمٍ بدل أن يكون منبعَ أملٍ ومعنى، وهذا هو ما نعنيه بآفة «التيئيس»؛ وطبيعي أن اليائس الفاقدَ للأملِ والمعنى لا يرى في الوجود جمالا، بل إن يأسَه هذا يُحِلُّ ثقافةَ الكراهة والموتِ محلَّ ثقافة المحبة والحياة، مما يظهر في رؤية عبوسةٍ سوداوية للعالم، تجعلَ التديُّنَ مخاصِما لمختلِفِ أشكالِ الجمال، وهوما قصدناه بآفة «التَّعبيس».

وإزاء الآفاتِ الخمس، فإن التصوف، وبَعد إجراء نقد ذاتي لبعض الممارسات غير الرشيدة التي يسلكها بعضُ المنتسبين إليه وتجديدِ قراءة ميراثه العرفاني، كفيلٌ بالإسهام في ترشيد التديّن من خلال «تخليق» فهمِ الدين بإحياء بعده القيمي المتعالي وانتشالِه من أوحال السياسوية، وكذا من خلال «روحنته» عبر العمل على بعث التثمير الروحي لمناسكه وشعائره، وكذا من خلال «أنسنته» التي من شأنها أن تحيي روحَ الدين المشيَّدة على العقل والأمل والمحبة والجمال في خدمة «الإنسان»، باعتباره أسمى قيمة في الوجود، وحاملا للأمانة الإلهية وخليفة الله في الأرض ونفخته الروحية الأزلية، وهوما من شأنه أن يسهم بقوة وفعالية في رفع الآفات الخمس التي تطوق التعامل التشددي مع الإسلام اليوم.

إن هذا النقاش النفيس، الذي خَلُصَ إلى الإقرار بحاجتنا اليوم إلى التصوف بشرط الاقتراب النقدي

afkar

ثقافة الاعتراف

وتجديد الفهم، يفتح آفاقا كبيرة لتعميق التأمل في أحوال الإسلام اليوم؛ فمن خلال العمق الروحي لنموذج التدين المغربي يمكننا الذهاب بعيداً في تقديم أفق لفهم الدين وممارسته يلائم المجال التاريخي والحضاري المغربي، بقدر ما يطرح نموذجاً تدينياً قادراً على الوفاء لروح الدين ولروح الحداثة في الرهانات المعاصرة. وهو ما من شأنه أن يضطلع بدور رئيس في انقاذنا من مأزق

ملتقى «ربيع الفلسفة» يحتفي بإدريس كثير ومحمد السرغيني

رشيد المشهور *relma7o@hotmail.com* // باحث

احتضنت مدينة فاس بقصر المؤتمرات يومي 22 و23 أبريل 2016 الدورة 15 لملتقى ربيع الفلسفة الدولي الذي اتخذ من موضوع «الفلسفة والشعر: حوار الروح والعقل» شعاراً له. وقد نظمت هذا الملتقى «جمعية أصدقاء الفلسفة بالمغرب» بشراكة مع مجلس مدينة فاس، ووزارة الثقافة، والمركز الثقافي الفرنسي.

وعرفت هذه الدورة حضور مجموعة من المفكرين والفلاسفة والشعراء والمحتفى بهم؛ حيث حضر الحفل الافتتاحي رئيس اتحاد كتاب المغرب، عبد الرحيم العلام، ومدير الكتاب بوزارة الثقافة، حسن الوزاني، ومدير المركز الثقافي الفرنسي بفاس، كريستوف ساير، ونائب عمدة مدينة فاس، حسن محب، والفيلسوف إدريس كثير، والسوسيولوجي أحمد شراك، والشاعران صلاح بوسريف، ومحمد بنطلحة، وغيرهم من المهتمين بالفلسفة والشعر والثقافة، إلى جانب الحضور المتميز للطلبة والتلاميذ.

وبعد الكلمة الترحيبية، في الجلسة الافتتاحية، التي قام بإلقائها رئيس الجمعية المنظمة للملتقى، عزيز الحدادي، وباقي المتدخلين حول أهمية الموضوع وقيمته المعرفية والثقافية وما يطرحه من مفارقات وتقابلات التي يمكن التعبير عنها وفق الإشكالية الفلسفية للتيمة المقترحة: الفلسفة والشعر.. حوار الروح والعقل. ما طبيعة العلاقة بين الفلسفة والشعر؟ وهل هما خطان متوازيان أم خطان يلتقيان بالضرورة؟ وما المختلف والمؤتلف في منطلقاتهما وآلياتهما وغاياتهما؟ وهل من المشروع إلحاق العقل بالفلسفة والروح بالشعر؟ وهل آليات اشتغال التفكير الفلسفي تتقاطع وآليات الإبداع الشعري؟ ومن لا يحب الفلسفة والشعر؟

خُصّصت جوائز رمزية وشهواد تقديرية لمجموعة من الرموز الثقافية، وخاصة الشاعر محمد السرغيني «بالنيابة نظراً لظروفه الصحية»، والفيلسوف إدريس كثير الذي «رفض مازحاً بأن يكون بَركانياً» [نسبة إلى مدينة بركان] أمام شهادة الوجدي، الباحث السوسيولوجي أحمد شراك، عرفاناً وتقديراً له على مجهوداته في بناء الفكر الفلسفي المغربي المعاصر، من خلال «الخيانة الإبداعية اللذيذة» الترجمة، والتأليف، والتأطير، والتدريس، والفعل الجمعوي والثقافي (جمعية مدرسي الفلسفة، واتحاد كتاب المغرب..)، والعمل السياسي الطلابي (23 مارس)، وفي منظمة العمل الديمقراطي، والنقابات التعليمية.

مفهوم «الكثرة» في أعمال إدريس كثير

هذا مُعطى أكده الباحث أحمد شراك في مداخلته القيمة التي حفر عبرها في المسار الفلسفي

للمحتفى به، وأبرز الدور الذي يسم أثره في العمق، والطرح، واللغة، والاشتغال على المفاهيم، وفرادة المعنى، مُتجولاً في جغرافية أعماله، راسماً حوله بورتريهاً لخصه في عنوان «إدريس كثير: تعدد في المنحى تفرد في المعنى». وأكد في هذا السياق أن كل تكريم هو تكريم سوسيولوجي؛ تكريم للأثر في الحياة أو ما بعدها، على سبيل المثال سقراط الذي بقي حاضراً في غيابه كأثر من خلال أعمال محاورات أفلاطون التي جعلته خالداً، وحاضراً في الزمان.

واعتبر أن إدريس كثير فيلسوف مغربي أسهم في بناء صرح الثقافة المغربية المعاصرة منذ أكثر من ثلاثة عقود وحفر إسمه شبراً شبراً، وهو مناضل سياسي في اليسار الماركسي في منظمة 3 مارس الممنوعة خلال سبعينيات القرن الماضي يقول شراك.

وعلاوة على ذلك، أورد في شهادته أن «إدريس كثير بصيغة الكثرة هو كثير في التاريخ المغربي، والعربي، والإسلامي، فهو معارض المعارضة الشرسة لابن كثير، باعتباره، على النقيض، فقيهاً مستنيراً بعيداً عن ذلك الإفتاء وذلك التفقه المحافظ والرجعي لابن كثير. جدير بالذكر، مفهوم «الكثرة» في أعمال إدريس كثير يتجسد في اشتغاله على كثرة الأعلام الفلسفية العالمية أو المغربية: مانويل ماريا كارينو، وإمانويل ليفيناس، وميشيل هار، ومشيل مايير، عبد الكبير الخطيبي، طه عبد الرحمان.. وكثرة الفلسفات: الفلسفة الحديثة، والفلسفة المعاصرة، والفلسفة الإسلامية. وكثرة التخصصات: تمتد من الأنثروبولوجيا إلى السوسيولوجيا، ومن الشعر إلى الغناء إلى التشكيل المغربي.

أما إدريس كثير بصيغة التفرد يشرح شراك، فيتمظهر في «التفرد في المعنى من التأليف الترجمي إلى التأليف الفكري من الثنائية لعز الدين الخطابي إلى الفردانية»، ويضيف شراك أن «ما بين هذين السياقين يقف كثير إدريس ليقول للعالم ها أنا ذا أقف في رقعة لا أزعم أنها في ملكيتي وإنما على الأقل في حيازتي». وفي الأخير بيّن شراك في شهادته أن كثير إدريس هو ذلك «القارئ النهم النبيه الذي يستطيع أن يستنبث سياقات جديدة بمفهمات جديدة في مجالات وإبستيميات ووجهات». وعلى صعيد آخر، شعار كثير في الحياة «عش اللحظة التي أنت فيها». وتجدر الإشارة إلى أن أحمد شراك تجمعه بإدريس كثير محبة الحكمة، والجوار، والكتابة، والصداقة التي لا تنتهي.

ومن أهم أعماله تأليفا وترجمة سواء بالاشتراك مع عز الدين الخطابي أو بمفرده، نورد العناوين التالية: الإسراء الفلسفي، نحو الفلسفة، أسئلة الفلسفة المغربية، ودرس الفلسفة، ومدخل إلى فلسفة جاك دريدا، والحريم وأبناء العم تاريخ النساء في مجتمعات المتوسط، نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة من الميتافيزيقا إلى علم السؤال. إضافة إلى عشرات المقالات التي نشرت في الملاحق الثقافية أو المجلات التخصصية الورقية والإلكترونية المغربية والعربية كـ»فكر ونقد»، «علامات»، و»المجلة الفلسفية المغربية».

ومن جانب آخر، عرف اليوم الثاني مجموعة من المناقشات للمشاركين في هذا الملتقى من خلال جلسات ومداخلات قيمة حول قضايا تهم العلاقة الجدلية، والدينامية، والمنفتحة بين الفلسفة والشعر، وما يختلف ويأتلف بينهم، على اعتبار أن التفكير الفلسفي يقوم على أسس عقلية، بينما الشعر غذاء الروح ونداء الوجود. وإذا كانت الفلسفة إبداع للمفاهيم، فإن الشعر يشترك والفلسفة في عملية الإبداع تلك، كون الشاعر يشتغل بآليات اللغة، والفيلسوف ينحت مفاهيم مواقفه، وتصوراته تجاه الوجود عبر اللغة.

الملف

ثقافة الاعتراف.

وركز إدريس كثير في مداخلة له على إشكال أساسي، من يكره الفلاسفة والشعراء؟، وفي سياق مقاربته لبنية الإشكال انطلق من الحفر في البدايات الأولى، من تاريخ الفلسفة والشعر وامتداداته، مستدعياً نماذج لتفكيك أسئلته القلقة؛ حيث بيّنَ أن الرداءة هي العدو الأول للفلسفة والشعر معاً، ومثال ذلك، محاكمة سقراط، وعلاقة أفلاطون بالشعر، وابن رشد بالغزالي.

بيت الحكمة في مدينة فاس

وفي مقابل ذلك، ركزت مداخلة الشاعر صلاح بوسريف، في البداية على تحديد طبيعة العلاقة بين الفلسفة والشعر، لا كما يراها الساهرون على فعاليات الملتقى؛ إحالة العقل إلى الفلسفة والروح إلى الشعر، متسائلاً عن ماهية الروح، والمجال الذي يسعف في تفكيك هذا المعنى.

وفي هذا الصدد اشتغل الشاعر على التراث الأسطوري والملحمي، «أسطورة جلجامش، وملاحم أترا-حسيس، وإينوما إليتش، والأوديسا، والإلياذة، والطوفان» مستثمراً فيه خصوبته التخييلية وغناه السردي والإبداعي التي ستشكل دعائم أساسية للتفكير المنطقي والعقلي لدى العديد من الفلاسفة لاحقاً، في تأملاتهم تجاه الإنسان، والظواهر الطبيعية، والوجود. «إن لجوء الشعر إلى الأسطورة، هو لجوء إلى الفلسفة قبل أن يشربها العقل» يقول بوسريف. وهو الطرح الذي أكده هيدغر في اللحظة التي اعتبر فيها الشعر «شكلاً متواضعاً من أشكال اللعب» والتصور نفسه يحضر لدى نيتشه.

إن الفلسفة والشعر خطان متوازيان يلتقيان بالضرورة باعتبار كل طرف منهما يُجسد معماراً ناقصاً يرفض الإمتلاء والاكتمال، ويتطلب باستمرار الترميم والبناء: سؤالاً وطرحاً ولغة وإبداعاً. وفي الفضاء الثقافي العربي قيل الشعر فلسفة والفلسفة شعراً، وهذا ما أشار إليه بوسريف عبر استحضار أبا تمام، والمعري، وعبد السلام بنعبد العالي. وخلص بوسريف في الأخير إلى أن الفلسفة والشعر ينتسبان معاً إلى العقل والخيال، المنطق والسرد، الواقع والأسطورة، «بينما الروح فهي من أمر ربي».

وبعد المناقشات المفتوحة رفعت التوصيات إلى الجهات المسئولة، وخاصة تلك المتعلقة بمطلب تأسيس بيت الحكمة في مدينة فاس، على غرار بيت الحكمة في تونس التي دأبت الجمعية على مناشطة سلطات المدينة منذ الدورات الأولى بتأسيسه. وضمان استمرارية الملتقى مستقبلاً وانفتاحه على فروع معرفية وأجناس أدبية وعلوم مختلفة.

أما الجلسة الختامية فقد اتخذت طابعاً احتفالياً بالفلسفة، والشعر، والثقافة، والكتاب خاصة، بحضور الطلبة، والتلاميذ، والمسئولين عن الشأن الثقافي بالمدينة. وضرب الموعد إلى السنة المقبلة.

إن الدوافع الأساسية التي دعت إلى كتابة هذا التقرير تتلخص في التوثيق للحظة قدر الإمكان، وتقاسم مجريات الحدث مع كل من فاتهم الحضور إلى عين المكان، وكذلك دعوة جمعية أصدقاء الفلسفة بالمغرب إلى التفكير في تنظيم ملتقى ربيع الفلسفة في مدن ومناطق أخرى، خارج مدينة فاس.

الإدمان الإلكتروني كشكل من أشكال العبودية الرّقمية

سعيد عبيدي *saidabidi33@gmail.com* // أستاذ باحث في مجال حوار الحضارات ومقارنة الأديان

لاشكّ أنّ التّقدم الهائل الذي يعرفه العالم في المجال الرّقمي واستخداماته المتعدّدة قد سهّل الحياة أمام الأشخاص الرّاغبين في البحث عن المعلومة والاتّصال والتّجارة وتبادل الخبرات وتسهيل العمليات المصرفية، ناهيك عن استخدامه في الدّراسة والبحث والاتّصال بين مختلف مراكز الدّراسات والأبحاث والمراكز الطّبية والصّناعية وغيرها.

ولاشكّ أيضاً أنّ هذا المجال الرّقمي مثله مثل أيّ مجال آخر، له جوانب إيجابية وأخرى سلبية، أشدّها سلبية وأكثرها تأثيراً على صحّة الإنسان الجسدية والنّفسية هو ما يمكن أن نصطلح عليه «بالإدمان الإلكتروني»، والذي يحوّل حياة المرء إلى نوع من «الأسر» السيئ والشّديد، حيث يكون فيه المُدمن مقيّداً ومستعبداً لرغباته وحاجاته الإدمانية، مما يجعل حياته تضطرب وتتمحور حول تلك الرّغبات الجامحة والقويّة للإدمان. «وحيث يتطوّر الإدمان تبدأ إمكانية التّناغم في الحياة في التقلص تدريجياً، إذا ما افترضنا طبعا أنّ حياة المدمن كانت في الأصل سليمة ومتناغمة، لأن بعض الحوادث قد بيّنت أنّ هناك من المدمنين من كانت حياته مفعمة بالعمل والإنتاج والتفاؤل والتّناغم العام، حتّى دخل الإدمان حياته حيث بدأ الخلل يزداد يوماً بعد يوم» (1).

وفي بداية العملية الإدمانية (الإدمان الإلكتروني) يشعر الإنسان وكأنّه فعلا الطّرف القويّ والمتحكّم في تلك العلاقة، ولكن سرعان ما يكتشف أنّ هذه السيطرة مؤقّتة، «فبعد ذلك يبدأ الموضوع الإدماني بالإلحاح والطلب، ويشعر المدمن بقوة هذا الإلحاح لكنّه ما يزال يتمنّى أن يكون زمام الأمور بيديه، ولهذا نرى المدمن دائما يجادل بأنّه مسيطر على دوافعه الإدمانية، وما نفيه لسيطرة الموضوع الإدماني عليه إلّا إشارة واضحة بوجود الإدمان واستمرار العملية الإدمانية في التّطور. إنّ الإنكار ما هو إلا جهاز دفاعي يؤكّد استمرارية الإدمان، كما أنّ قبول المشكلة يعدّ من الخطوات الأساسية لحلّ المشكلة، فالسّلوك الإدماني غالباً ما يبدأ وكأنّه اختيار، ولكن حين يستمرّ يفقد المدمن قدرته على الاختيار حتّى يصبح مستعبدا للعملية الإدمانية» (2).

وقد برزت قضيّة الإدمان الإلكتروني كقضية اجتماعية كبيرة مع تزايد شعبية الإنترنت، فقد أشار علماء النفس إلى أنّ هناك شخص من بين 200 شخصا من مُستخدمي الإنترنت تظهر عليه أعراض الإدمان، بل إنّ هناك أشخاصا يقضون 38 ساعة أو أكثر على الإنترنت دون عمل أو حاجة تدعو إلى ذلك؛ فمن الممكن أن يضحّي البعض بالعمل وبالمدرسة وبالعلاقات الأسرية وبالمال مقابل الجلوس أمام الكمبيوتر أو غيره من الأجهزة الرّقمية، بل ومن الممكن أن يسمح دون شعور بأن تدمّر حياته من

خلال إدمانه للإنترنت أو غيره (3).

وقد كان أوّل ظهور لمصطلح الإدمان الإلكتروني «عام 1995 عندما نشر أونيل O'Neill مقالة بعنوان: «سحر وإدمان الحياة على شبكة الإنترنت» والتي نشرت في صحيفة نيويورك تايمز، ولم يحظ هذا المفهوم بالقبول الفوري من قبل الصّحفيين والأكاديميين ومتخصّصي الصّحة النّفسية حتّى قدّمت عالمة النفس الأمريكية كيمبرلي يونج Kimberly Young في السنة التالية نتائج دراستها في الورقة البحثية بعنوان: «إدمان الإنترنت: ظهور اضطراب كلينيكي جديد» في الاجتماع السّنوي للرّابطة النّفسية الأمريكية، ومنذ ذلك الحين ظهرت مصطلحات عديدة تؤكّد وجود ذلك الإدمان منها: الإدمان الإلكتروني، إدمان الإنترنت، الاستخدام المرضي الإلكتروني، الاستخدام القهري للإنترنت، اعتمادية الإنترنت، وهوس الإلكترونيات» (4).

ولقد أكّدت الدّراسات والأبحاث أنّ «مرضى» الإدمان الإلكتروني وخاصّة مدمني الإنترنت منهم تظهر عليهم مجموعة من الأعراض، شأنهم في ذلك شأن باقي المرضى الآخرين؛ من هذه الأعراض: «استخدام الإنترنت بكمّية زائدة من الوقت لكي يتحقّق الرضا، الاستخدام المتكرّر، الجهود غير النّاجحة في ضبط هذا الاستخدام والسّيطرة عليه أو التّوقف عن استخدامه، الشّعور بعدم الرّاحة والاكتئاب والتّهيج نتيجة المحاولة للحدّ من استخدام الإنترنت، البقاء فترات طويلة في مواقع التّواصل أكثر ممّا هو مستهدف أصلاً من هذه المواقع، التّعرض لخطر فقدان العلاقات المهمّة وفرص العمل أو فرص التّعليم، الكذب على الأسرة والمعالجين أو الآخرين بصفة عامّة لإخفاء مدى انغماسه في الأنشطة الإلكترونية، استخدام الإنترنت كأسلوب للهروب من المشاكل أو للتّخفيف من المزاج المتعكّر، ظهور المشاعر السلبية على المدمن كمشاعر اليأس، والشّعور بالذنب والقلق والاكتئاب» (5).

ومن جهة أخرى أشارت بعض الدّراسات إلى أنّ مدمني الأجهزة الإلكترونية من كمبيوتر وهواتف نقّالة ولوحات إلكترونية وغيرها «يواجهون مشكلات نفسية مثل العزلة الاجتماعية، والاكتئاب، والشّعور بالوحدة، وسوء إدارة الوقت جرّاء الاستخدام المفرط، كما أثبتت هذه الدّراسات أنّ هناك تغيّرات لدى الأشخاص الذين يستخدمون هذه الأجهزة لمدّة تفوق 12 شهراً في مشاركتهم الاجتماعية والنّفسية؛ واضطرابات نفسية أخرى بما في ذلك الاضطراب العاطفي» (6).

المراحل الست للإدمان الرقمي

وفي دراسة قيّمة حول موضوع إدمان الإلكترونيات أكّد الباحث جكينباخ (Gackenbach) إلى أنّ المدمن في هذا المجال لا بد أن يمرّ من ستّة مراحل حتى يكون الحديث مُمكناً عن شخص مُدمن بالفعل وهي (7):

1. مرحلة البروز Salience: وهي المرحلة التي يصبح فيها إدمان الإلكترونيات بشكل عام والإنترنت بشكل خاص أهمّ الأنشطة وأكثرها قيمة في حياة المرء.

2. مرحلة تغيير المزاج Mood Modification: وهي المرحلة التي يشعر فيها الشّخص المدمن باكتسابه للخبرة والتّجربة الكافية نتيجة ممارسته لهذا السّلوك أو النّشاط الإلكتروني.

3- مرحلة التّحمل Tolerance: وهي المرحلة التي يزداد فيها الإقبال على الإلكترونيات، وقضاء وقت أطول في إنجاز مهمات كان من الممكن القيام بها في وقت أقلّ؛ فمدمن ألعاب الفيديو مثلاً قد يضطرّ تدريجيا لزيادة حجم أو مقدار ألعابه حتّى يشعر بالانتعاش الذي كان يحصل عليه أساساً من كميّة صغيرة من اللّعب.

4- مرحلة الأعراض الانسحابية Withdrawal Symptoms: وهي المرحلة التي يشعر فيها المدمن بعدم الرّاحة أو السعادة، أو الآثار الفسيولوجية التي يمكن أن تحدث له نتيجة الانقطاع عن الأنشطة الإلكترونية أو التّقليل منها كالكآبة وحدّة الطبع وغيرهما.

5- مرحلة الصراع Confict: وهي المرحلة التي يشعر فيها المرء بضرورة التقليل من الوقت الذي يقضيه أمام الأجهزة الإلكترونية، وإيمانه بوجود مخاطر قد تفقده علاقاته المهنية والاجتماعية.

6- مرحلة الانتكاس Relapse: وهي المرحلة التي يكون فيها المرء قد انغمس كلّياً في استعمال الأجهزة الإلكترونية ولا يستطيع التّخلي عنها، وهي المرحلة التي يميل فيها المدمن إلى العودة مرّة أخرى لجميع الأنشطة التي كان يمارسها كلّما أراد الإقلاع عن عاداته الإدمانية السيئة.

وكما هو الشّأن بالنسبة لجميع أنواع الإدمان فقد أجمعت جلّ الدّراسات على أنّ للإدمان الإلكتروني مجموعة من الأضرار؛ أوّلها الأضرار الجسدية؛ والمتمثلة في أمراض العيون والخمول والسمنة وترهّل الجسد والصّداع المستمر، ممّا ينعكس سلبا على القلب والدّماغ وباقي أعضاء الجسم الأخرى. وثانيها الأضرار النّفسية؛ والمتمثلة في الاكتئاب الحاد والعزلة وتفاقم المشاكل العائلية والمادّية والمهنية، مما يؤثّر سلبا على الحالة النّفسية للمدمن. وثالثها الأضرار الأسرية؛ والمتمثلة في توثر العلاقات بين الأزواج والآباء والأبناء بسبب قلة الوقت الذي يقضيه المدمن مع أهله وأسرته وأقاربه، ممّا يولّد نوعا من عدم الرّضا والثقة بين مكوّنات الأسرة الواحدة. ورابعها الأضرار المهنية والدّراسية؛ حيث لا يستطيع المدمن تأدية واجبه على الوجه المطلوب منه بسبب ضياع وقته وكثرة سهره أمام الأجهزة الإلكترونية، ممّا يعرّضه إلى الانتقادات الدّائمة، وكذا رسوبه أو طرده من مقاعد العمل أو الدّراسة. وخامسها الأضرار المادية؛ «سواء نتيجة الصّرف بكثرة على شراء الأجهزة الإلكترونية المختلفة، أو فواتير الاشتراكات في شركات الاتّصالات أو نتيجة الاشتراك في المواقع للحصول على المواد المرئية والمسموعة» (8).

وبعد أن أجمع الباحثون على أنّ الإدمان الإلكتروني كغيره من الأمراض الأخرى كان لزاماً البحث عن علاج لهذه الظاهرة الحديثة، علاج يجب أن يكون هدفه الأسمى هو تحرير المدمن من قبضة أسر الإدمان وقهره، وذلك بتزويده بأدوات جديدة للعيش بتناغم وسلام، وفي خضمّ هذه العملية يجب أن نضع نصب أعيننا أنّ الشفاء هو أيضاً عملية مثل الإدمان؛ فكما لا يتطوّر الإدمان الإلكتروني بين ليلة وضحاها فكذلك يجب ألّا نتوقّع أن يأتي الشّفاء دفعة واحدة، وإنّما يحصل ذلك بالتّدريج، فالشّفاء من الإدمان الإلكتروني يعني حياة سليمة بنّاءة قائمة على تزويد المدمن بالأدوات اللّازمة التي تمكّنه من كسر دائرة الإدمان وتمكّنه من حياة معقولة لها هدف ومعنى.

إنّ معالجة الإدمان الإلكتروني يجب أن يقوم أولاً على تغيير النّسق الفكري للشخص المُدمن، والبحث عن الأسباب الحقيقية التي دفعته إلى الانغماس في هذا الأسْر؛ فالمدمن إذا ما استمرّ في النّظر

إلى الإدمان كحلّ للمشاكل أو كوسيلة للهروب منها أو للإحساس بالقوّة واللّذة فإنّ خطر العودة للتّعاطي يكون كبيرا جدّا. لذلك وجب على المُعالِج «أن يسعى نحو خلع جذور المشكلة بمواجهة المعتقدات، ودراسة كيف تبنّى المدمن تلك الأفكار حول إدمانه، والتّعرض لعناصر التّنشئة الاجتماعية المرتبطة بتعلّم تلك العملية، ونظرة المدمن للموضوع الإدماني وعلاقته به، ونظرته لتأثير الموضوع الإدماني على حياته، وبهذا التّغيير التّدريجي تضعف الأفكار الإدمانية التي هي مصدر السلوك، وهنا تأتي أهمية «الحوار العلاجي» الذي من خلاله يتعلّم المدمن كيف يتقبل الأفكار الجديدة وكيف يتخلّى عن الأفكار الإدمانية المدمّرة أو يخف صوتها، وهنا لا بد أن نشير إلى أهمية مهارة المعالِج وقوّة البرنامج العلاجي في نجاح أو فشل كلّ العملية العلاجية؛ فالمدمن وإلى حدّ كبير غالباً ما يتردّد في الاستغناء عن الطّرق القديمة للتّفكير والتّصرف، لقد أصبح مؤمناً حقيقياً بالإدمان، حتى لو كانت حياته قد تدمّرت بسببه، وهنا تتمكن العملية العلاجية بفعل الحوار العلاجي الفعّال من اختراق الحواجز الفكرية التي تفصل المدمن عن واقعه» (9).

إنّ الحديث عن الإدمان الإلكتروني حديث طويل ومتشعّب لا تكفي هذه السطور لتحديده والإحاطة بكل ما يتعلّق به، لكن ما يمكن أن نختم به هذه الدّراسة هو أنّ الخوض في هذا الموضوع لا يعني التّوقّف التّام عن استخدام الأجهزة الإلكترونية من كمبيوتر وهواتف نقّالة ولوحات إلكترونية وغيرها، بل يعني العمل على ممارسة الاستخدام المعتدل والأنسب، ووضع ضوابط وحدود له، مع ضرورة وجود الرّقابة الأسرية، ومتابعة وتوجيه الآباء للأبناء عند الاستخدام الإلكتروني؛ حتّى لا يقعوا في أسْره وعبوديته.

الهوامـــش :

1- جواد فطاير، الإدمان: أنواعه، مراحله وعلاجه، دار الشروق، القاهرة، ص: 34.

2- نفسه، ص: 64-65.

3- Voir: Huang,Z ; Wang,M ; Zhong,J; Chinese internet addiction inventory: Developing a measure of problematic internet use for Chinese college students; Cyber Psychology and Behavior ; Volume 10 ; Number 6 ; 2007 ; P : 66.

4- سلطان عائض مفرح العصيمي، إدمان الإنترنت وعلاقته بالتوافق النفسي الاجتماعي لدى طلاب المرحلة الثانوية بمدينة الرياض، رسالة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الاجتماعية، كلية الدراسات العليا بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، 2010، ص: 35.

5- Young, K.S ; Internet addiction: Symptoms, evaluation, and treatment ; Vander Creek,L & Jackson,T (eds), Innovations in Clinical Practice: A Source Book; Sarasota; Vol 17; P:25.

6- انظر: سلطان عائض مفرح العصيمي، إدمان الإنترنت وعلاقته بالتوافق النفسي الاجتماعي لدى طلاب المرحلة الثانوية بمدينة الرياض، ص: 10.

7- Gackenback Jayne; Psychology and The internet, Intrapersonal, interpersonal, and transpersonal implications ; San Diego; CA; Academic Press; Elsevier; 2nd Edition; 1998; P: 153-155.

8- Chou,C., and Hsiao,M.; Internet addiction, usage, gratifications, and pleasure experience: The Taiwan college students case; Computer Education; 2000; Volume 35, Number 1;P: 80.

9- جواد فطاير، الإدمان: أنواعه، مراحله وعلاجه، دار الشروق، القاهرة، ص: 154-155.

الأسر القهري لمقاهي الإنترنت وشبكات التواصل الاجتماعي

عبد العزيز بودين // باحث في مجال الدراسات السامية وحوار الثقافات

لقد شكّل ظهور الإنترنت ثورةً هائلة في عالم الاتصالات، فبعد أن كان الاتصال بين النّاس يتّسم بالصّعوبة في أحيانٍ كثيرة جاءت هذه التقنية لتختصر المسافات وتقرّب البعيد وتجعله في متناول اليد، وبهذه السهولة أصبح ما يعرف بالشبكة العنكبوتية فضاء واسعاً يحتوي على ملايين الصّفحات والمواقع الإلكترونيّة وغرف الدردشة التي يضعها مبتكروها بين يدي كل من يريد الولوج إليها، وذلك بغرض زيادة التواصل والاتصال بين الناس على اختلاف أصنافهم وأماكنهم وأوقاتهم، وزادت هذه الأهميّة للشبكة العنكبوتية بعد أن تطوّرت وازدهرت شبكات التواصل الاجتماعي بكافّة أنواعها المختلفة، لكن في السنوات الأخيرة رصد بعض الباحثين آثاراً سلبية لهذه الغرف، مما دفعهم إلى التحذير من دخولها المتكرر، موضحين كل مخاطرها النفسية والجسدية والاجتماعية، ومؤكدين على أن استعمالها الدائم يولد نوعاً من الأسر والإدمان.

وشبكة الانترنت أو الشبكة الدولية للمعلومات، أو الشبكة العنكبوتية «هي إحدى التطورات التقنية الكبرى والتي تجمع بين الحاسبات الآلية والاتصالات، وهي شبكة عالمية تربط عدد من الشبكات والحواسيب المختلفة الأنواع في العالم، ولها تسميات متعددة، فهي تسمى اختصاراً بالشبكة، ومن الناحية التقنية تسمى شبكة واسعة النطاق، كما تسمى شبكة طريق المعلومات السريع لأنها تربط ملايين المستخدمين وتوفر لهم إمكانية تبادل الأفكار والرسائل والملفات» (1).

ولأجل هذا الغرض الأخير المتمثل في تبادل المعلومات والخبرات وغيرها ظهر ما أصبح يعرف «بغرف الدردشة» أو «غرف المحادثة» أو «شبكات التواصل الاجتماعي»، والتي أصبحت توفر إمكانية الالتقاء والمقابلة على الإنترنت على هيئة مؤتمرات متزامنة؛ أي التحدث والمناقشة في نفس الوقت، أو تكون أحيانا غير متزامنة كما في المنتديات (2).

ولقد سهل ولوج هذه الغرف ظهور ما يعرف «بمقاهي الإنترنت» والتي عرفت «أول مرة في المملكة المتحدة عام 1995، ثم انتشرت في باقي دول العالم ومن بينها الدول العربية بطبيعة الحال، وكان

الوضعية التواصلية بين الأنا والآخر في غرف الدردشة تجعل عملية قراءة أذهان وعواطف الآخرين أكثر فعالية وعفوية، مقارنة مع وضعية التواصل في العالم الواقعي.

دافع أصحاب مقاهي الانترنت من وراء افتتاحها تحقيق هامش ربحي وخوض مجال عمل جديد، في المقابل وجد فيها الشباب وسيلة جديدة لملء أوقات فراغهم والتسلية، ووسيلة للبحث والحصول على المعلومات، فازداد بذلك عدد مستخدمي الإنترنت في الدول العربية خلال السنوات الأخيرة بشكل كبير ليصل في عام 2001 وفقاً لإحصائيات «غلوبال ريسيرش» [global research] إلى حوالي 4.1 مليون مستخدم» (3).

لقد أصبحت غرف الدردشة أو المحادثة وشبكات التواصل الاجتماعي في وقتنا الراهن أشبه بالدوائر الرسمية أو المؤتمرات أو الندوات الاجتماعية؛ ففيها أصبح عامة الناس صغيرهم وكبيرهم يتبادلون وجهات النظر والرأي في شتى أمور الحياة الخاص منها والعام، حيث أتاحت هذه الغرف إمكانية المراسلات الفورية وخلق طرق للتعارف بين مختلف الناس، حيث أصبح من الممكن إجراء محادثة فورية بين ملايين من البشر على شبكة الإنترنت في وقت مجيز، وأصبحت المراسلات الفورية الطريقة المفضلة للاتصال عبر الانترنت لعدد كبير من الناس، خصوصا الأجيال الناشئة.

والحال أن بعض الدراسات المتأخرة والتي تناولت غرف الدردشة وشبكات التواصل الاجتماعي [ré-seaux sociaux] أو الإنترنت بصفة عامة، أكدت على أن الولوج المتكرر لهذه الغرف وهذه الشبكات أو الاستخدام المستمر للإنترنت لفترات طويلة يؤدي حتما إلى نوع من الأسر أو الإدمان، وهو ما أكدته دراسة أجريت على 400 شخص من مرتادي مقاهي الإنترنت، والتي رصدت مجموعة من السلوكيات لا يمكن وصف أصحابها إلا «بالعبيد» أو «المدمنين»، من بين هذه السلوكيات: الانشغال بالتفكير الشديد في الإنترنت أثناء إغلاق الخط، الشعور بالحاجة إلى استخدام الإنترنت في فترات أطول من أجل الشعور بالرضى، عدم القدرة على السيطرة في الرغبة في استخدام الإنترنت حيث ذكر أن بعض الأشخاص يستيقظون منتصف الليل لإلقاء نظرة عليه. وقد خلصت هذه الدراسة في الأخير إلى اعتبار مدمني الانترنت من المرضى النفسيين، وأن هذا الإدمان يمكن أن يعطل حياتهم الدراسية والاجتماعية والوظيفية (4).

العوامل المُمَهدة لمواقع التواصل الاجتماعي

إن ارتياد المرء المتكرر لمقاهي الإنترنت بصفة عامة أو غرف الدردشة وشبكات التواصل الاجتماعي بصفة خاصة مرده في المقام الأول حسب دراسة أجراها الدكتور شبير إلى «سوء توافق الفرد مع نفسه ومع بيئته، وذلك لفشله في تحقيق أهدافه وإرضاء حاجاته النفسية والجسمية والاجتماعية، وأهم الاضطرابات التي يمكن أن يتعرض لها مدمن هذه الغرف تتمثل في القلق، والتوتر النفسي، فقدان

خلُصَت دراسة حديثة رصدت مجموعة من السلوكيات إلى أنه لا يمكن وصف أصحابها إلا «بالعبيد» أو «المدمنين»، ومن معالم ذلك: الشعور بالحاجة إلى استخدام الإنترنت في فترات أطول.

الثقة بالنفس، الخوف من المستقبل وبعض المواقف في الحياة، التردد والتخاذل والانطواء، الانسحاب والسلبية، اللامبالاة واليأس والتشاؤم، الاكتئاب والسأم، التبلد العاطفي وسرحان الذهن، الوساوس والشعور بالذنب والغيرة والحساسية والكراهية الزائدة» (5).

وخلُصت دراسة أخرى أن من أهم العوامل التي تزيد معدل ارتياد مقاهي الإنترنت أو غرف الدردشة تتمثل في «الكبت الذي يمارسه المجتمع الحديث على غالبية الناس، إذ أن الكبت من العمليات النفسية اللاشعورية التي تحدث في أعماق الذات الإنسانية، وتحول دون خروج الأفكار والرغبات المحرمة من دائرة اللاشعور إلى نطاق الشعور رغم بقائها حية فعالة في اللاشعور» (6)، ومن هنا وجب إعطاء فرصة لكل واحد للتعبير عما يشعر به داخليا والسماح له بممارسة حياته على الوجه الذي يرتضيه هو، وهو الشيء الذي يمكن أن يجده من يعاني من هذا الاضطراب في غرف الدردشة أو مقاهي الإنترنت بعيدا عن أعين من يمارسون رقابتهم عليه، فغرف الدردشة وشبكات التواصل الاجتماعي تحفز «الفرد على التواصل مع الآخر بدرجة كبيرة، وتتيح له إمكانية البوح بأشياء لا يمكنه التصريح بها في وضعيات التواصل الطبيعي؛ إذ نراه أكثر جرأة على التعبير عن مكنوناته ومشاعره، وأكثر إفصاحاً عن ذاته، ففي غرف الدردشة الرقمية ينزع الفرد إلى الانكشاف أمام الآخرين، والتعبير عن وجهات نظره والتصريح بمواقفه الشخصية دونما أدنى تحفظ أو قلق أو توتر، من هنا يمكن وسم تلك الغرف بكونها وضعيات مفيدة لعملية الترويح عن النفس، وتفريغ المعاناة الداخلية، فالوضعية التواصلية بين الأنا والآخر في غرف الدردشة تجعل عملية قراءة أذهان وعواطف الآخرين أكثر فعالية وعفوية وذلك بالمقارنة مع وضعية التواصل في العالم الواقعي الذي يتحتم فيه على الفرد التواصل مع الآخر وجها لوجه» (7).

يرى بعض الباحثين إلى أن غرف الدردشة أو شبكات التواصل الاجتماعي قد تولد عند الإنسان المدمن على ارتيادها نوعا من التوتر والتشنج اتجاه الآخرين؛ حيث «تؤدي أحياناً بأشخاص ما إلى التجريح بالآخرين وشتمهم والتصريح بالعبارات النابية في حقهم، وقذفهم بكلام خارج عن منطق الأخلاق، فهذه الفئة من الأشخاص عاجزة عن القيام بهذا التصرف في الواقع الطبيعي، ولخلو غرف الدردشة أو شبكات التواصل الاجتماعي من أي رقابة زجرية فهذا يشجعها على تفريغ مكبوتاتها الدفينة والقيام بنوع من التصفية السلبية للذات، والتي وإن كانت تحقق نوعا من الراحة النفسية المؤقتة لصاحبها، ففي المقابل ستعمل على تقويض أية علاقات إنسانية إيجابية بين أعضاء المجتمع» (8).

إن مقاهي الانترنت بصفة عامة، وغرف الدردشة وشبكات التواصل الاجتماعي بصفة خاصة، تؤثر على مستخدميها الدائمين، أو بعبارة أدق مدمنيها، حيث «إن البعض قد يقع في خيوط وشباك لا نهاية لها، وبذلك يسيء استخدام هذه التقنية ويفرط فيها ويعتمد في جل حياته عليها اعتمادا شبه تام، ويشعر بالاشتياق الدائم لها، ويحاول تصفية كل التزاماته قبل أن يلج هذا العالم الافتراضي، ويصبح شغله الشاغل هو كيف يعود مرة أخرى إلى هذه المقاهي، وبهذا يفقد استقلاليته ويصبح عبدا بل وأسيراً له، لأن هذه المواقع أصبحت تتحكم في كل أنشطته الحياتية» (9).

ويرى الدكتور ديوران، وهو أحد أعلام الاتجاه السيكودينامي المفسر لحالات أسر وإدمان الإنترنت،

«أن مجهولية التعاملات الإلكترونية أو التعاملات غير معروفة الإسم مع الآخرين والتي نجدها في غرف الدردشة أو مواقع التواصل الاجتماعي تعَد عاملاً يبرز إدمان الإنترنت ويقدم محيط افتراضي ويغرس التهرب الذاتي من الصعوبات الانفعالية أو المواقف المشكلة والصعوبات الشخصية، وحينئذ يستخدم الشخص المدمن ميكانيزم الهروب، ويعزز هذا السلوك في المستقبل، وتوضح الحالات الحديثة أن مثل هذه التعاملات المجهولة تستخدم لتشجيع الانحراف والغش والخداع والإجرام» (10).

ولفك قيد هذا الأسر يقترح الباحثون أنواعاً مختلفة من العلاج تؤكد جلها على ضرورة إشعار المأسور أو المدمن بالأمن والأمان والانتماء إلى المحيط، وتقديره وإشعاره بالكفاءة في كل ما يقوم به حتى لا يلجأ إلى العالم الافتراضي، ومحاولة إحساسه بمودة الآخرين الشيء الذي سيزيد من تقديره لنفسه واحترامه لها، ويخلق لديه نوع من السعادة والرضا، كما تضع هذه الأبحاث في أولوياتها لعلاج المدمن حتمية إشباعه لدوافعه وحاجاته الداخلية؛ الفِطرية والعضوية والفسيولوجية والمكتسبة في الإطار الذي تسمح به تقاليد وخصوصيات كل مجتمع، حتى يكون في مأمن من خطر أسر وعبودية هذه الغرف والمواقع (11).

الهوامـــش :

1 ـ السيد مصطفى، دليك الشامل إلى شبكة الإنترنت، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2000، ص: 2.

2 ـ المصدر: موسوعة "ويكيبديا"، في نسختها العربية، على الرابط الإلكتروني التالي:
ar.wikipedia.org/wiki/%D8%BA%D8%B1%D9

3 ـ برهان محمد نور، استخدام الحاسبات الالكترونية في الإدارة العامة في الدول العربية: نظرة تحليلية مستقبلية، المنظمة العربية للعلوم الإدارية، عمان، 1985، ص: 25.

4 ـ اللحيدان فهد، الإنترنت شبكة المعلوميات العالمية، دار العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 1417هـ، ص: 166.

5 ـ شبير وليد شلاش، مشكلات الشباب والمنهج الإسلامي في علاجها، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ، ص: 66.

6 ـ العيسوي عبد الرحمان، سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 1986، ص: 355.

7 ـ هشام خباش، عبد الرحمان نيكولا برغزاي، الصحة النفسية بين غرف الدردشة وشبكات التواصل الاجتماعي، مجلة نقد وتنوير، العدد الخامس، الفصل الثاني، السنة الثانية، أبريل ـ ماي ـ يونيو، 2016، ص: 142.

8 ـ Barak, A., Boniel-Nissim, M., & Suler,J ;Fostering empowerment in online support group ;Computers in Human Behavior; 2008; P: 1867.

9 ـ أرنوط بشرى إسماعيل، إدمان الإنترنت وعلاقته بكل من أبعاد الشخصية والاضطرابات النفسية لدى المراهقين، مجلة كلية التربية، جامعة الزقازيق، العدد 55، 2007، ص: 91.

10 ـ انظر: سلطان عائض مفرح العصيمي، إدمان الإنترنت وعلاقته بالتوافق النفسي الاجتماعي لدى طلاب المرحلة الثانوية بمدينة الرياض، جامعة نايف العربية للعلوم الامنية، كلية الدراسات العليا، 2010، ص: 41.

11 ـ انظر: الحفني عبد المنعم، موسوعة الطب النفسي، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1992، ج.1، ص: 425.

أوهام الأغورا العربية على الشبكة الافتراضية

بشرى زكاغ *b.zougagh@hotmail.com* // باحثة من المغرب

ارتبط مفهوم (الأغورا) [Agora] كساحة عمومية حين ظهرت لدى اليونان بمعنى الديموقراطية، وَاعْتُبِرَتْ تَجْسيداً لها. فَقَدْ كان مِنْ حَقِّ كُلِّ مواطنٍ مِنْ مواطني الدولة المدينة (أثينا) أنْ يُعَبِّرَ عن آرائه في قضايا الشأن العام بهذه الساحة، ويُشارِكَ بصوته فيها، حيث اعْتُبِرَتْ، ولأول مرة في تاريخ البشريةِ، كل القضايا المشتركة بين الناس غير خاضعة للحسم، كما اعْتُبِرَتِ القراراتُ المتعلقة بالمصلحة العامة شأناً عامّاً لا يمكنُ أَنْ يُتَّخَذَ إلّا بَعْدَ نِقاشٍ عَلَنِيٍّ وَسِجالِيٍّ يَكونُ مَفْتوحاً للجميع، ولا يمكن في أي لحظة إنهاء النقاش أَوْ إيقافُهُ ما لم يحد بالإرادة العامة للناس.

وتدريجياً اتخذت (الأغورا) معنىً مُتَعالياً عن الزمان والمكان لِتَرْقى إلى مستوىً مفاهيمي أكثر تجريداً، ذي علاقَةٍ بالحرية والمساواة والتعدد داخل حدود الدولة المدنية. وبَلَغَ هذا المفهوم، داخل الدول الغربية الحديثة، حدود قطع الصلة نهائيا مع دولة الاستبداد؛ تلك الدولة التسلطية الهاضمة للحقوق الفردية والجماعية والمفتقدة للشرعية والإجماع؛ لتحل محلها الدولة الديموقراطية الحديثة، والتي نجد فيها مُمارَسَةً معقلنةً للسلطة؛ ممارسةً تَتَشَبَّثُ بِالْقانونِ وَبِاحْتِرامِ الحرياتِ، وَاحْتِرامِ كَرامَةِ الشَّخْصِ وَاعْتِبارِهِ قِيمَةً عُلْيَا فَوْقَ كُلِّ المصالح والاعتبارات.

غير أنه، وفي الآونة الأخيرة خاصة مع ظهور ما أَصْبَحَ يُعْرَفُ بمجتمعات الإعلام والمعرفة، والتحول نحو شبكة الإنترنيت بديلاً ثقافِيّاً وإيديولوجِيّاً عَرَفَ مِنَ الْقَبُولِ وَالاِنْتِشارِ ما لَمْ تَعْرِفْهُ أَيُّ أَداةٍ مَعْرِفِيَّةٍ أخرى، تَحَوَّلَتِ المجتمعاتُ الواقِعِيَّةُ إلى مُجْتَمَعاتٍ افتراضية كَوْنِيَّةٍ مُوَحَّدَةٍ بشكل من الأشكال؛ الشَّيْءَ الَّذي أَصْبَحَ يُحِيلُ عَلَى نَوْعٍ جديدٍ مِنَ (الأغورا). الأمْرُ إِذَنْ يَتَعَلَّقُ بِأغورا كونيةٍ اِفْتِراضِيَّةٍ، شَكَّلَتْ جُلُّ صَفَحاتِها وَمَواقِعِها حَلَقاتٍ واسِعَةً مِنَ النقاش العمومي والْحُرِّ؛ حَيْثُ يَتِمُّ تَبادُلُ الآراءِ والمواقِفِ بِكُلِّ حرية، وَتُسْتَدْعَى فيها الْأَدِلَّةُ المقنعةُ والواهيةُ، كما تَتَكامَلُ فيها الرِّهاناتُ السياسية، إلى جانِبِ الرِّهاناتِ الفكرية والثقافية: مِنَ التَّثْقيفِ إلى التَّرْفيهِ إِلى الْحَشْدِ والتَّحْريضِ فَالدِّفاعِ والتَّرافُعِ. وَتَنَوَّعَتْ إِثْرَ ذلكَ أَشْكالُ الاِسْتِهْلاكِ الفكري والثقافي؛ مِنْ قِراءَةِ النُّصُوصِ إلى الصور والفيديو. كما تباينت أشكال التفاعلية والردودِ؛ من إعلان القبول والرِّضا، إلى الرفض، إلى الْغَضَبِ والسَّبِّ وَالشَّتْمِ.

وبذلك عَزَّزَتِ الإنترنيتُ مِنْ قِيَمِ المجتمعاتِ الغربية السائدة على أرض الواقع، والتي ارتبطت تاريخياً بمبادئ وفكر التنوير وفلاسفة العقد الاجتماعي؛ هؤلاء الَّذين لَخَّصُوا غايَةَ الدَّوْلَةِ الْقُصْوى في حِفْظِ «خَيراتِ المدينَةِ» (1) (جون لوك)، وَلَيْسَ في السيادة على الناس وإرهابهم. وَمِنْ ثَمَّ خَضَعَتْ هذِهِ المُجْتَمَعاتُ إِلى ما يُعْرَفُ عِنْدَ (بودريار) بِـ(مدار المصطنع) الافتراضي، الَّذي حَلَّتْ فيهِ النُّسْخَةُ الافتراضية للدولة مَكانَ الْأَصْلِ الْواقِعِيِّ لَها، مِنْ حَيْثُ أَنَّ النُّسْخَةَ الافتراضية حافَظَتْ عَلَى عَلاقَتِها بِالْأَصْلِ الواقِعِيِّ الْمَرْجِعِيِّ (الدَّوْلَةُ الديموقراطيةُ

الواقعيةُ)، الْأَمْرَ الَّذي زادَ مِنْ تأثير هذه الساحة كَفَضاءٍ حُرٍّ لِلنِّقاشِ الْعَلَنِيِّ في قراراتِ الدول والمنظمات، وَحتّى الأَفْرادِ والْجَماعاتِ؛ تأْكيداً لِفِكْرَةِ المجتمعِ المدنيِّ الْكَوْنِيِّ، وَكَذا تَجْسِيداً لِفِكْرَةِ (الأغورا) الديموقراطية، كَساحَةٍ عامةٍ لِمُمارَسَةِ النِّقَاشِ المسؤُولِ وَالْحُرِّ.

أمّا بالنسبة إلى المجتمعاتِ العربِيَّةِ، فَقَدِ اعْتُبِرَتْ مفاهيمُ الحرية والديموقراطية والتعددية عَلَى السَّاحَةِ الافتراضيةِ مَحَطَّ نِقَاشٍ وَسِجالٍ طَويلَيْنِ. وَكَأَيِّ نَشَاطٍ فِكْرِيٍّ وَثَقافِيٍّ حَديثٍ، فَقَدْ أَخَذَتْ هذه المفاهِيمُ مِساحَةً مِنَ التَّفْكير والتغيير والإبداع. غَيْرَ أنَّ الخِطابَ الدّائِرَ حَوْلَ هذهِ الْمَفاهيمِ اِتَّسَمَ، في الغالب، بِالْحَماسَةِ والانْدفاع وغلبة الصبغة الجماهيرية والايديولوجية على المضامين الفكرية والثقافية. وَمِنْ ثَمَّ ارْتَفَعَتِ الْأَصْواتُ الْعَرَبِيَّةُ داخِلَ السّاحة الافتراضية تُنادي بضرورة تنزيل شِعاراتِ الحرية وتحرير الفرد وَمَبْدَأ التَّعَدُّدِ وَالْحَقِّ في إِبْداءِ الرأي على أَرْضِها، كَواقِعٍ افتراضي يُعَوِّضُ بِهِ الْفَرْدُ الكثيرَ مِنَ الْقُيُودِ الَّتي تُثْقِلُ مِنْ وُجُودِهِ في الفضاء الواقعي، والتي تَجْعَلُهُ يُحِسُّ بِأَنَّهُ لا يَمْتَلِكُ إرادَةً حَقيقِيَّةً.

وَهذا هُوَ الْأَمْرُ الذي جعل المواجهةَ التاريخية بين حَقِيقَةِ الديموقراطية العربية المزيفة أو الشَّكْلِيَّةِ في الواقع، وَبَيْنَ مَا هُوَ مَأْمُولٌ عَلَى السّاحَةِ الافتراضيةِ، مَواجَهَةً غَيْرَ مَسْؤُولَةٍ؛ بَلْ عَبَثِيَّةٍ، لا يَحْكُمُها زَمانٌ وَلا مَكانٌ وَلا أَيُّ مَرْجِعِيَّةٍ ثابِتَةٍ، بَلْ صارَتْ تَتَحَرَّكُ مَعَ مُحَرِّكَاتِ الْبَحْثِ مِنْ صَفْحَةٍ إِلى صَفْحَةٍ وَمِنْ قيمَةٍ لِأُخْرى. وَنَتَجَ عَنْ ذلِكَ تَرويجُ رَسَائِلَ وَرُموزِ قِيَمٍ وَصُوَرٍ لا وُجُودَ لها في الْواقِعِ، بقدرما هِيَ نابِعَةٌ مِنْ رَغَباتٍ جماهيرِيَّةٍ مُتَفاوِتَةٍ فيما تُوهِمُ بِهِ.

لَقَدْ شَكَّلَتْ هذه الرسائلُ بتداولها مَعَالِمَ لا واعية مُلْزِمَةٍ للمستخدمين، يُكَيِّفُونَ من خلالها رغباتهم وتصوراتهم، وفق ما اخْتَبَروهُ على مدى السنوات القليلة الماضية من الحرية في القول والفعل. وانتهى الأَمْرُ بِأَنْ أَصْبَحَتْ قِيَمُ وَسُلُوكاتُ المجتمع الافتراضي من صميم الحياة الواقعية للمستخدِمين؛ يُحَدِّدُونَ مِنْ خلالها طريقةَ انخراطهم في الحياة والعالم الواقعي. فلم تَعُدْ ساحَةُ الإنترنيت العربية مُكَيَّفَةً مع الواقع العربي، بل صار الواقعُ العربي هُوَ الْمُكَيِّفُ مع هذه الساحة. ومن المنتظر مستقبلاً أن تنتقل الكثير من الظواهر الافتراضية على الشبكة إلى الوجود الواقعي المعيش.

لقد أصبح العالم العربي اليوم يعيش عالماً مِنْ نسج الاِفْتِراضِ والخيال؛ كَيَّفَهُ العالم الافتراضي وقنواتُ الإعلام والاتصال الجديدة، وبَاتَ كُلُّ فَرْدٍ يعيش حياتَه الواقعية وُفْقاً لوجوده وتصوره الافتراضي. وأَخْطَرُ ما في الأمر هو أَنَّ هذِهِ الحياة الافتراضية لَمْ تَعُدْ تَجِدُ لَها مَرْجِعاً ومدلولاً تُحيلُ المواطِنَ الْعَرَبِيَّ عليه، فما يروج في الساحة الافتراضية مِنْ حرية وتعددية ودفاع عن حقوق الأقليات وَحَقِّ التعبير عن الرأي والمساواة والتسامح، لا يَجِدُ ما يَسْنِدُهُ في الْواقِعِ. ذلِكَ بِأَنَّ هذه القيم الافتراضية لا تعدو أن تكون شَكْلِيَّةً مِنْ جِهَةِ الْواقِعِ؛ بل إِنَّها تُوحي بِتَراجُعٍ مُقْلِقٍ لِكَثيرٍ مِنْ مُنْجَزَاتِ الديموقراطية بِاسْمِ الوحدة الوطنية والأمن الاجتماعي.

لَقَدِ اخْتَفَتْ علاقة الدال بالمدلول داخل ساحة (الأغورا) العربية، واختفى الواقع من ساحة الافتراضي، وأصبح الافتراضي لا يدل إلّا على نفسه، ولم تعد مفاهيمُ الحرية ومبادئ التعددية الافتراضية تجد ما تَرْتَكِزُ عليه في الواقِعِ وَداخل العالم المعيش للجماهير؛ الأمر الذي أدى إلى سيادة الفوضى والعبثية واللا مسؤولية.

إن محاولة التحرر الفكري والسياسي التي سعى إليها الجمهور العربي على الساحة الافتراضية منذ مطلع الألفية الثالثة، جعلته يصطدم واقعياً بالكثير من الثوابت التي كان يتحرك فيها، ويُعيدُ النَّظَرَ في ثَباتِها ومصداقيتها. ومن هذه الثوابت مسألةُ الدولة المدنية والحرية والديموقراطية والشرعية وغيرها؛ الأمر الذي أدى إلى

الانتفاضة والثورة تَعْبيراً عن الحرية دَاخِلَ واقِعٍ لَيْسَ حُرّاً على حد تعبير (ألْبير كامي/ 2) (Albert Camus). وَمَا يَحْصُلُ الآنَ في العالم العربي، وَثَوراتُ «الربيعِ العربي» ما هي في واقِعِ الحالِ سِوى نموذج لهذه الانتفاضة. ذلِكَ بِأَنَّ القيم الفكرية والأخلاقية والجمالية للساحة الافتراضية صارت تُكَيِّفُ النّاسَ وَتَدْفَعُهُم لِتَداوُلِها في الْواقِعِ، وَهُوَ الأَمْرُ الَّذي يَنْطَوي على مَخاطِرَ عِدَّةٍ لا مجال لتجاهلها. بالنسبة إِلى الْغَرْبِ لا يزال يحتفظ بمرجعيات المجتمع الواقعي، ويحافظ على مسافةٍ مُحَدَّدَةٍ بين المجتمع الواقعي والافتراضي؛ الأمر الذي ينتفي داخل المجتمعات العربية، حيث طُوِيَتِ المسافَةُ بين الواقعي والافتراضي، وأدى ذلك إلى إفراغٍ تدريجي للواقع مِنْ واقعيته أو ما يُمْكِنُ أَنْ نُعَبِّرَ عَنْهُ بـِ (تصحر الواقع)؛ لأنه وبِكُلِّ بَساطَةٍ لَمْ تُوجَدْ يَوْماً (أغورا عربية واقعية) تؤدي مهام التشريع والاقتراح في ما يخص شؤون المجتمع والدولة، فَبِالأَحْرى أَنْ تُوجَدَ لها نسخةٌ رقمية افتراضية كَما حَدَثَ بالنِّسْبَةِ إلى المجتمعاتِ الغربية. ولَعَلَّهُ الأمرُ الذي أدى إلى انتكاساتٍ داخل الحراك العربي؛ ذلك بِأَنَّ الثورة بَدَأَتْ افتراضيةً والحراك كان افتراضياً أَكْثَرَ مِنْهُ واقعياً، ساهمتْ في صُنْعِهِ صَفَحاتُ الإنترنيت والقنواتُ الفضائية، فَظَهَرَتْ ثَوْرَةُ الشَّعْبِ في حُلَّةٍ هوليودية أو مَلْحَمِيَّةٍ غَذَّتْ الْكَثيرَ مِنْ حالاتِ الغَضَبِ والانْفِعالِ الجماهيري، لكنَّ انْتِقالَها إلى الفضاء الواقعي سُرْعانَ ما أَكَّدَ مَحْدُودِيَّةَ وَانْحِسارَ الافتراضي الْمأْمول داخل الْمَشهد الواقعيِّ الحقيقيِّ.

هكذا إِذَنْ لَمْ تَتَجَسَّدِ الحريةُ والتعددية وحق التعبير عن الرأي واقعياً، حتى تَنْتَقِلَ إلى (الأغورا) العربية افتراضياً كما هو الشأنُ لدى الْغَرْبِ، بل العكس تماماً هو الَّذي حَدَثَ، إِذْ ما تَجَسَّدَ كَحالَةٍ افتراضِيَّةٍ، هُوَ ما تَمَّ السَّعْيُ إِلى تَجْسيدِهِ واقعياً؛ وَمِنْ ثَمَّ تَقَدَّمَ الافْتِراضِيُّ عَلَى الْواقِعِيِّ أَوْ لِنَقُلْ شَكَّلَ اسْتِبَاقاً لَهُ، لكِنَّهُ اسْتِباقٌ غَيْرُ مَدْروسٍ أَوْ مُنَظَّمٍ.

لا أَحَد يُجادِلُ في أَنَّ (الأغورا) الافتراضيةَ أَصْبَحَتِ اليومَ بمثابة البنية الأساسية للحوار الفكري الكوني الذي ما فتئت بوادِرُهُ تتجلى وثمارُهُ تُقْطَفُ. لكن الأمر حينما يتعلق بالعالم العربي، لابد من الرجوع إلى الأصل لا إلى النسخة الآلية؛ ذلِكَ بِأَنَّ مفاهيمَ مِنْ قَبيلِ الحرية والديموقراطية والتعددية يجب أَنْ تُبْنَى في الأَوَّلِ واقعياً واجتماعياً، وأَنْ تَنْطَلِقَ مِنْ إرادَةٍ حقيقيةٍ في بناء مجتمعٍ مَدَنِيٍّ قادرٍ على ممارسة دَوْرِهِ في الْحَدِّ مِنْ سلطة الدولة وعُنْفِها؛ مُجْتَمَعٍ مَدَنِيٍّ يُؤَدّي دَوْرَ الْمِرْآةِ التي تَنْظُرُ فيها الدَّوْلَةُ وهي تَصُوغُ خطابها، وَتُدَبِّرُ أَجْهِزَتَها، وُفْقَ ما يَخْدُمُ حاجاتِ الْمواطِنِ الاستراتيجية (الاستقرار، السلم، الحرية، والحقوق)، وَتُؤَدّي فيها (الأغورا) الافتراضية دَوْرَ مَجْلِسٍ وطني أَوْ طوبي عادِلٍ، يَسْمَحُ بِالْكَثيرِ مِنَ التَّمَدُّدِ والاتِّساع في الأفكار والآراء، وفي الوَقْتِ نَفْسِهِ يَكُونُ حاجزاً يَحُولُ دُونَ حالاتِ التَّجاوُزِ والتَّطاوُلِ على حقوق الآخرين. وَهذا هُوَ الأَمْرُ الَّذي سَيُمَكِّنُ، في نهاية المطافِ، مِنْ قِيادَةِ الإِرادَةِ الجماهيرية إلى حالةٍ مِنْ حالاتِ النِّظامِ وَالرِّضا والْقَبُولِ واقعياً وافتراضياً ذلِكَ بأن الفوضى والصراع شَأْنُهُما شَأْنُ الْفَراغِ لا يُمْكِنُ أَنْ يَسُودا دَاخِلَ الطَّبيعَةِ الْبَشَرِيَّةِ؛ وَلِذلِكَ لابُدَّ لَهُما مِنَ الانْتِهاءِ إِلى النِّظامِ.

الهوامــش:

1ـ يقصد جون لوك بالخيرات المدنية الحياة، الحرية، سلامة البدن وحمايته ضد الالم، وامتلاك الخيرات مثل الارض، النقود والمنقولات.

2ـ يقول (ألبير كامي/ Albert Camus): "إن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن نعيش بها في عالم لا يتمتع بالحرية هي أن نكون أحرارا تماما، حتى يكون وجودنا هو حالة التمرد".

حينما يكثر الاتصال ويقل اللقاء: تأملات في الحضور المتزايد لتكنولوجيا الاتصال

د.هشام المكي *hich.elmakki@gmail.com* // باحث في الإعلام والاتصال

في عام 1957، كتب الأديب الأمريكي الكبير إسحاق أزيموف، روايته الشهيرة: «في مواجهة نيران الشمس» (1)، وهو يحكي فيها عن فرد من الأرض، يريد الاستثمار في كوكب آخر، يختلف فيه نمط العيش بشكل كبير، ويحاول اكتشاف النمط الاجتماعي للكوكب الجديد، بمساعدة «صديقه» الروبوت الآلي.

وفي حقيقة الأمر، يحاول أزيموف أن يصف لنا من خلال روايته مسارين محتملين لتطور الحياة البشرية: فحينما يتحدث عن الحياة على الأرض، يصف عالماً مكدساً بالبنايات الضخمة التي تكتسح الطبيعة، مع تضخم سكاني مهول، وخوف مبهم من الطبيعة يدفع الجميع إلى إغلاق نوافذهم في وجه أشعة الشمس.

في المقابل، يبرز نمط الحياة الجديد في كوكب «صولاريا»: عالم يعيش فيه الناس بأعداد قليلة، حيث لا توجد مدن، بل يعيش كل فرد وحيداً في أملاكه الخاصة، وتحيط به الروبوتات التي تخدمه. وحيث لا حاجة للقاء الجسدي الذي أصبح محرما: فيمكن لأي فرد من سكان «صولاريا» أن يتناول الطعام أمام محدثه، ويدخل معه في حوار حميمي دون أن يكون جالساً معه بشكل فعلي، وذلك من خلال وسائط اتصالية توفر صوراً ثلاثية الأبعاد للشريك إضافة إلى محيطه المباشر، وحتى الأطباء أصبحوا يجرون الفحص الطبي لمرضاهم من خلال هذه الوسائط.

ودون الإطالة في سرد أحداث الرواية، أو الخوض في تحليلها، نذكر بأن كاتبها حاول أن يفكر في الحضور المتزايد لآلات الاتصال وتقنياته في حياتنا، ويستشرف انعكاساته المحتملة على الروابط الاجتماعية.

وفي عصرنا الحالي، أصبحنا نتبادل كماً هائلاً من المحتويات التواصلية، ما بين رسائل نصية قصيرة (sms)، واتصالات هاتفية، وتعليقات على محتويات مواقع التواصل الاجتماعي، واستحسانات لما يروج فيها (j'aime) أو مشاركات لها (partager)... لكن في المقابل، تراجعت الزيارات العائلية وجلسات الأهل والأصدقاء المتحلقين حول كؤوس الشاي الساخن.

وأذكر أنني كنت أتلقى صبيحة يوم العيد، عشرات الرسائل النصية من الأهل، والأصدقاء وزملاء العمل، تهنئني بالعيد؛ أما رسائل التهنئة الإلكترونية، فتنطلق قبل العيد، وتمتلئ مواقع التواصل الاجتماعي ببطاقات التهنئة الجميلة الأشكال والألوان، وكأنها نوع من إبراء الذمة، والتكفير عن ذنب عدم الزيارة المباشرة. فالكل أصبح يلقي اللوم على الوقت، الذي لا يكفي لصلة الرحم واللقاء المباشر، دون أن نفطن إلى أن المجتمع يخوض تحولا من نوع جديد، يغذيه الحضور المتزايد لتكنولوجيا

الاتصال: فقبل وسائل الاتصال الحديثة، كان الموظف البعيد يستغرق يوما أو يومين في السفر، ليشارك أهله فرحة العيد ثم يغادر صوب عمله في مساء اليوم نفسه!

وقبل بضع سنوات، أذكر إشهاراً تلفزيونياً كان يبث بكثرة حينها في الإعلام العمومي، عن خدمة جديدة لتحويل الأموال من خلال الهاتف المتنقل، وأذكر أن حِرفياً (أعتقد أنه نجار) كان يقول ما معناه أنه كان يسافر صوب والديه مرة كل شهر، وأنه الآن ــ بفضل الخدمة الجديدة ــ يحول لهم النقود بكل سهولة، وفي أي وقت. وينتهي الإشهار بهذا الحل السحري، لكن صديقنا النجار، لا يكمل أبداً باقي الجملة: «وبالتالي، فلا داعي للسفر وزيارة الوالدين»، وكأن صلات التراحم تختزل في بعدها الوظيفي، فتنحصر في إعطاء مبلغ مالي، أو تقديم دعوة أو غيرها...

وتصاعد الأمر ليشمل مختلف نواحي الحياة اليومية: فخدمات الهاتف الذكي تتم كلها بشكل آلي، أو عن طريق الاتصال بخدمة الزبائن الأوتوماتيكية، وكذلك حجوزات السفر بالطائرات أو القطارات، أو استخراج جواز سفر «بيومتري»، وأصبحنا لا نتوجه إلى الإدارات والمصالح إلا في حالات عدم الرضا: فيتكدس الناس في أقسام الشرطة، والمستشفيات، وشبابيك الشكايات، وكما يُلاحظ أحد الكتاب الفرنسيين: فإن المرضى الذين يعودون إلى الطبيب مرة ثانية هم أولئك الذين لم يتماثلوا للشفاء، وأنه من النادر أن يعود المريض مرة ثانية إلى الطبيب لشكره على براعته؛ كما يكتفي الفرد بالاطمئنان على أهله هاتفيا، لكنه يضطر إلى الحضور الفعلي في حالة الوفاة أو المشاكل العائلية.

وهذه زاوية سلبية أخرى لتراجع التواصل المباشر، إذ يرتبط الاتصال الإنساني الفعلي بحالات الفشل أو عدم الكفاءة، فالفرد لا يزور مصلحة أو إدارة إلا لوضع شكوى. كما لا يغنيه الاتصال بالأهل عن الحضور الفعلي في حالات الوفاة. في حين، يرتبط النجاح والفاعلية بوسائط الاتصال التكنولوجية، فالهاتف والإنترنت كافيان لإدارة الأمور بكفاءة.

وبالعودة إلى مضمون ما يتم تبادله في عبر وسائط الاتصال التكنولوجية، وخصوصاً في سياق وسائل التواصل الاجتماعي تحديدا؛ نلاحظ أمرين اثنين: الأول هو تحول الإنسان إلى مجرد وسيط لسريان المعلومات والأخبار في مجتمع الاتصال، والثاني هو الوجه الآخر لهذا التحول: سيادة اتصال بلا مضمون؛ إنه سقوط مزدوج: اتصال ينحصر في حرص المتواصلين على جولان ما يصل إليهم من محتويات من خلال مشاركتها، فتجد نفس المحتوى في صفحات كل أصدقائك في نفس اليوم، فيصبح المتواصل/ الإنسان أشبه بامتداد تكنولوجي لآلة الاتصال، يعينها على أداء وظيفة التعميم!

أما مضمون الاتصال فيبرز السقوط الثاني: تستطيع قضاء ساعات طوال على موقع تواصل اجتماعي لتقوم مع إحساس خفي بالذنب، ذنب إنفاق وقت ثمين دون «عائد» تواصلي إنساني: لم تطمئن على صديق، أو تطلب حاجة، أو تسدي أي خدمة... اتصال بلا مضمون، ظاهره التسلية، وباطنه إدمان طقوسي لا ينفك يغريك حتى يصبح عادة، يختفي معها حتى ذلك الإحساس اللاحق بالذنب.

يظهر هذا السقوط المزدوج في توظيف مواقع التواصل الاجتماعي للمآسي الإنسانية وتحويلها إلى مجرد خبر، أقصد بالتحديد فيديوهات الهواة، والتي تصور مشاهد الغرق أو حوادث السير وتبثها عبر مواقع التواصل الاجتماعي ومختلف منابر الإعلام الجديد، في حين الأولى هو مد يد المساعدة وليس الانشغال

بالتصوير. وحتى في حال استحالة مد يَد العون، لا يُبرر ذلك تحويل الإنسان الآخر إلى موضوع معرفة أو تسلية وتشييئه على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي سارتر، في غياب أي مسؤولية أخلاقية وإنسانية.

أما رواد مواقع التواصل الاجتماعي، فيكرسون قتل المسؤولية الأخلاقية والتعاطف الإنساني، حينما يسارعون إلى الفرجة والمشاركة، في غياب أي إحساس بالمسؤولية عن محتوى الفيديو، فنحن نشاهد جميعاً صور المجاعة بإفريقيا ونشاركها منذ مدة، بل وقد فازت تلك الصور بجوائز عالمية، والمجاعة قائمة لا تنتهي، وكأن أمرها لا يعنينا، ويكفينا وضع تعليق حزين أسفل الصورة، ثم مشاركتها مع الآخرين لنتحرر من ذنب الخذلان الذي يصمنا.

من مظاهر تحول الإنسان إلى مجرد وسيط لسريان المعلومة، ما تعمل عليه مواقع التواصل الاجتماعي مستعينة بالهواتف الذكية للقضاء على الخصوصية الفردية والمجال الخاص، فكل تفاصيل حياتنا اليومية تصبح شأناً عاماً بفضل مواقع التواصل الاجتماعي: الكل يعرف المكان الذي نتواجد فيه، ونحن نشارك صورنا الخاصة، ونشارك أحداثنا العائلية، بل نشارك أحيانا تفاصيل تافهة، مثل صورة طبق الطعام الذي أعددناه للغذاء، وصورة طفلي وهو يعبث بأثاث البيت.

وتتعرض الخصوصية لتهديد أكبر مع الهواتف الذكية، وهو ما عشته شخصياً: فقبل حصولي على هاتف ذكي مؤخراً، كنت أستعمل شبكة الإنترنت بشكل منظم، وأطلع على موقع التواصل الاجتماعي «الفيسبوك» من حين لآخر، وبمجرد إقفال الحاسوب، أتحرر من سلطة العالم الافتراضي، وأعود إلى عالم الواقع. لكن بمجرد اقتنائي للهاتف الذكي، أصبحت مرتبطاً بـ»الفيسبوك» على امتداد الأربع والعشرين ساعة، يقتحم على بعض المعارف خلوتي مع أسرتي الصغيرة، وأتحرج أحياناً وأنا مضطر لمشاركتهم الحوار مرغماً في أوقات غير مناسبة، إذ يكفيهم أن يلاحظوا إلى جانب اسمي عبارة «متصل عبر الهاتف» ليفهموا تلقائياً أنني مستعد للتواصل.

وكان الحل الوحيد أمامي هو إيقاف خدمة تلقي إشعارات «الفيسبوك» بأنواعها، وهي الوظيفة التي يسمح بها هاتفي «الذكي/ الغبي»!، لمدة يوم واحد فقط كأقصى حد، لذا أكرر العملية مرة كل يوم.

ومما يُهدد الخصوصية أيضاً تمكين مواقع التواصل الاجتماعي الشركات الإشهارية من بيانات منخرطيها وتفضيلاتهم واختياراتهم، التي يتم على ضوئها قصفهم بدعاية تجارية مركزة ومُصممة تبعا لتفضيلاتهم.

هذا غيض من فيض فقط، لا يعطي ملامح دقيقة، بقدر ما يُنبه إلى التغييرات الجوهرية التي تحدثها تكنولوجيا الاتصال في القيم الأساسية التي تقوم عليها إنسانية الإنسان. ورغم الإمكانات التواصلية التي تتيحها تكنولوجيا الاتصال تلك، فإن تجربة التواصل الإنساني المباشر غير قابلة للمحاكاة؛ فالحضور الجسدي مفعم بالدلالات الإنسانية والعاطفية، التي تشيع الألفة ولو في غياب الكلمات: أحيانا يكون الصمت الإنساني، أكثر بلاغة ودفئاً من الاتصال الآلي!

1 ــ أنظر ترجمتها الفرنسية :
.Issac ASIMOV, Face aux feux du soleil ; J'ai lu, Paris, 1970

ثورة المعرفة في القرن 21: في تحرير الإنسان من عبودية الطبيعة إلى عبودية التكنولوجيا

د. طه لحميداني t.lahmidani@um5s.net.ma // باحث في العلوم السياسية

«المادة، والحياة، والفعل. هذه الأعمدة الثلاثة للعلم الحديث لم تعد مغلفة بالغموض، لكون القوانين الأساسية لنظريات الكم والكومبيوتر اكتُشفت في القرن 20، وفي القرن 21 سنتعلم ــ مع ذلك ــ كيف نتحكم في هذه الأشياء الثلاثة حسب رغبتنا تقريبا، بحيث نتحول من مراقبين لرقص الطبيعة، إلى مخططين فاعلين لها، وسوف نشهد أيضاً التلاقح الملفت بين هذه الثورات الثلاث (...)» (1) يقول «ميتشو كاكو»، وهو في أولى عتبات القرن 21، ويدون بالتالي فرضية قابلة للتداول والبحث العلمي قصد معرفة درجة صحتها، خصوصا لما جعل هاته الفترة مطبوعة بنوع من «الافتتان التكنولوجي»، ولم تولي اهتماماً للدور التحويلي الذي تمارسه هذه التكنولوجيات على الفضاءات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية؛ الفردية منها والجماعية، ولا أدل على ذلك من تكيف المؤسسات الاجتماعية الحالية، والنماذج السلوكية للأفراد وطرق تفكيرهم، مع الشروط الغالبة الجديدة، والتي من وجهة نظر سوسيولوجية تعتبر لدى صياغة الفضاء العام للمجتمعات المعاصرة.
لقد أصبحت التكنولوجيات في المجتمع الحديث «نظاما» له كيانه ومقوماته وخصائصه، والمقصود بالنظام «Institution»، أسلوب السلوك الذي يسود بين أكبر عدد ممكن من أعضاء المجتمع، وينتقل من جيل لآخر، ويقبله الجميع كوسيلة لحل جانب معين من المشكلات التي يواجهونها، كما أنه في ذات الآن أداة لوجود شبكات العلاقات الاجتماعية.
وهذا «النظام» يوحي أن له أغراضاً معينة بالذات، وأنه موجة لإشباع حاجات معينة، ففكرة «النظام» تقتضي وجود اتفاق عام في المجتمع على فئة معينة من القيم، تجمع بين أناس، وتتطلب وجود «معايير» معينة؛ تتألف من المهارات المكتسبة والعادات، وتتضمن في الوقت ذاته وجود جماعة من الناس، ينتظمون بطريقة معينة، وبعلاقات مُحددة وبيئة معينة. (2) وهذا ما صارت له التكنولوجيا،

رغم مزايا الثورة الاتصالية والإعلامية في تقليص المسافات الزمانية والمكانية، فقد تحولت الى أخطر سلاح لا مادي، إنها الحرب الإلكترونية ذات «الصفر ضحايا».

التي أضحت «نظاما» كالقانون أو القرابة أو الدين، وبالتالي أصبحت جزءا من البناء الاجتماعي والثقافي، يجب أن تحلل وتناقش على هذا الأساس. (3)
إن مفهوم التكنولوجيا لا يقتصر على الآلات والأدوات المعيارية وحسب؛ فكما لا ينعقد مفهوم العائلة على المسكن، أو القانون على المحكمة، أو الدين على المساجد، فكذلك وجب النظر إلى التكنولوجيا كعلاقات اجتماعية وعمليات ذات أهداف للتوجيه الإيجابي، وللتحكم والسيطرة بالمعنى السلبي؛ الذي قد يلغي معه مفهوم الحرية. وكل هذا خليق أن يجعل التكنولوجيات كنظام تقف في كثير من الأحيان موقف الصراع التعارضي، والتضارب الصريح مع النظم الأخرى السائدة في المجتمع، ويتيح فرصا للتوتر مع مجالات الحركة في الكون ــ فردية أو جماعية ــ والتهوين أيضا من المعايير القيمية والاجتماعية، وزيادة النزعات الفردية على حساب روابط الجماعة والتماسك الاجتماعي.
لقد أضحى للتكنولوجيا دور في المكانة التي يحتلها الفرد اليوم، حتى أصبح مفهوم «المجتمع الحر» لا يرتبط فقط بالحرية الاجتماعية والسياسية، بل بالتحرر الأخلاقي؛ الذي أصبحت معه «عملية التجريد» تمتد إلى كل العلاقات الاجتماعية من جهة، وتقليلها من أهمية الانسان في مهاراته وتفكيره، ونقلها إلى الآلة.
كتب «كستلس»، في تقييمه لدلالات ثورة التكنولوجيا، ما معناه أن المعلوماتية قد غدت مصدرا للحياة والفعل الاجتماعي، بل ولكل فضاءات النظام الاقتصادي والاجتماعي، التي قد تغيرت تبعا لذلك. «إن التكنولوجيا باعتبارها عدة، والمعنى باعتباره بناء رمزيا يمثلان من خلال علاقات الإنتاج/الاستهلاك، والتجربة والقوة، العناصر المحورية للفعل البشري، وهو الفعل الذي ينتج ويغير في النهاية البنية الاجتماعية». (4)
وعلاقة بما سبق، شكل عجز الاقتصاد المركزي القائم على التخطيط الاشتراكي، والاستجابة للتحديات التكنولوجية والاقتصادية الجديدة، أحد العناصر المفصلية في تسريع عملية سقوط القطب الاشتراكي؛ ما حدا بتوسيع دائرة التفكير حول العلاقات القائمة بين ثلاثية النمو الاقتصادي، والتطور التكنولوجي، والمشاكل الاجتماعية (خاصة البطالة). (5)
وفي بداية التسعينات من القرن الماضي، راج الحديث عن الفتح التكنولوجي الذي أطلق عليه الثورة الرقمية، والتي كانت لها انعكاسات أكثر ثورية، تجلت في التطور المتلاحق لما يُعرف اليوم بالتكنولوجيات المعلوماتية والاتصالية، والتي وضعت معها رزمانة من الإشكالات البحثية، التي وجدت خطابات بعضُها تمفصَل حول الأبعاد الإيجابية المرتبطة بالثورة الرقمية، (6) مثلاً من كونها لدى البعض تؤسس لمزيد من الراحة والرفاهية. أما البعض فرأى لكل مآسيها الاجتماعية وأضرارها النفسية، والتي لا يرى أنصار التكنولوجيا-في كل تفاصيل الحياة-لحلِّها إلا مزيدا من التكنولوجيا.
إن الحرية الفردية أصبحت مشكلة غاية في التعقيد في هذا العصر، والذي لا يصح معه إصدار حكم واحد عن تأثير العلم التطبيقي (التكنولوجيا) في حرية الشخص الإنساني، بل إن الجوانب الإيجابية والسلبية لهذا التأثير قد تداخلت إلى حد تضاربت معه الآراء تضارباً شديداً.
إن الكشوفات العلمية قد حررت الإنسان مادياً ومعنوياً من عبودية «الطبيعة»، ولجانب من جوانب

النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه، لكن مهما أكسبت هذه التكنولوجيا للإنسان من حريات جديدة، فإنها في الوقت ذاته «سلبت» حريته وواجهتها بأخطار جديدة.

يبرز جلياً أن التكنولوجيا لم تحرر الانسان من عوائق الطبيعة، إلا لكي تضعه تحت عبودية آلياتها وآلاتها. (7)

إن الثورة الفيزيائية التي مكنت الإنسان من اكتشاف عوالم جديدة، هي الثورة نفسها التي مازالت تهدده، بتدمير ذاته وعالمه، من خلال الأسلحة الفتاكة، تلويث البيئة.... إلخ. وما أديا إليه من احتباس حراري، ومن مساس بطبقة الأوزون وتزايد الكوارث الطبيعية والأمراض المزمنة.

وإذا كانت الثورة البيولوجية قد قوت بدورها من قدرة الانسان على الإنجاب، ومكنته من القضاء على الكثير من أشكال العقم، والتحديد الإرادي لجنس الأطفال، ولون عيونهم، والكشف المبكر عن الأمراض، والحصول على الأجنة تحت الطلب وخارج الأرحام ودون علاقات جنسية، ومن الاحتفاظ عن طريق بنوك الأجنة بالحيوانات المنوية، ومن استعمالها حتى بعد وفاة أصحابها، ومن علاج الكثير من الأمراض المستعصية... إلخ.

تأسيساً مع ما تضمنته من سلطة تلتقي مع السلطة السياسية، (8) قد قلبت مفاهيم الأمومة والقرابة، وما يترتب عنها من قضايا دينية ونفسية، قانونية وأخلاقية، وهددت من خلال «الاستنساخ الإيجابي» (Le clonage positif)، ومن خلال التلاعب بالجنين البشري (Le Génome humain)، بالأسُس الحيوية التي تقوم عليها إرادة وحرية وكرامة الأفراد والمجتمعات، وتحولت إلى أداة جديدة للاستعباد والسيطرة، وللقرصنة البيولوجية ممثلة في تبديد طبيعة المعرفة. (9)

والثورة الاتصالية والإعلامية، رغم مزاياها في تقليص المسافات الزمانية والمكانية، وسيولة الإعلام وتيسير المعلومات والتلاقح الثقافي، ودورها أيضاً في تحسين الأداء التعليمي والتكويني، الإداري والمعاملاتي، والتطبيب عن بعد (La Télémédecine) وتنظيم العمل عن بعد، فإنها أيضاً الثورة التي تحولت الى أخطر سلاح لا مادي، إنها الحرب الإلكترونية ذات «الصفر ضحايا» كما يدّعَى؛ عبر عمليات التجسس على الحياة الداخلية للأفراد، والقرصنة الإلكترونية وسرقة المعلومات، والتجسس على الحياة الخاصة للأفراد بالتنصت عبر آلات شديدة الدقة وآلات التصوير التي تنفذ أشعتها من الحيطان. دون إغفال السيطرة الإعلامية وتزييف الأخبار وإفشاء ثقافة العنف والجنس. خاصة لدى الأطفال. (10)

إن هذه الثورات المرتبطة بالعولمة، وراء كل هذه الاهتزازات التي يعرفها العلم ومفاهيمه وحقائقه، يقينياته ونتائجه، ووراء الفوضى التي حولت الكوارث إلى الوجه الآخر للثقافة.

وعليه، أصبحت قوانين العلم والتكنولوجيا فوق قوانين الدولة، وحرمت شعوبها شيئا من الحرية

يكمن الوجه للآخر للثورة الاتصالية في عمليات التجسس على الحياة الداخلية للأفراد، والقرصنة الإلكترونية وسرقة المعلومات، دون إغفال السيطرة الإعلامية وتزييف الأخبار.

والسلطة، أمام ثورة الاستهلاك التي أفقدت الزمان لدى الإنسان أبعاده التي تمكنه من التجدر في الماضي، والتموقع في الحاضر، والتطلع للمستقبل، بدل التخبط في «الأزمات» النفسية الأخلاقية، والوجودية المزمنة.

لازال العلم مهما قيل، قادراً على إدراك دوره القديم المتمثل في تحرير الإنسان من جديد، إذا ما جُددت مضامينه وأطروحاته وأهدافه، وصولا إلى التفاعل الإيجابي مع الواقع الإنساني الجديد والمتجدد، وتحولاته المتسارعة ليواري الكثير من الحقائق العلمية الأساسية؛ الاجتماعية، والثقافية، والأخلاقية، والفلسفية، التي كان يظن أنها مطلقة وسلم بها. ما يعني طرح مفاهيم ومناهج، وحلولا ومعاني وقيما جديدة، تكون أكثر إنسانية.

الهوامـــش :

1ـ ميتشو كاكو، "كيف سيغير العلم حياتنا في القرن الواحد والعشرين"، ترجمة د. سعد الدين خرفان، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، عدد 270، يونيو 2001، ص 436.

2ـ جمال سلامة علي، " النظام السياسي والبناء الاجتماعي: النموذج الواقعي لتحليل النظم السياسية "، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى 2006، ص ص 13-11.

3ـ ميتشو كاكو، مرجع سابق، ص 438.

4ـ بيتر بيرغر وتوماس ولكمان، "البنية الاجتماعية للواقع دراسة في علم اجتماع المعرفة"، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر، الأهلية للنشر والتوزيع-عمان، الطبعة الأولى 2000، ص 134.

5ـ صادق رابح، "مجتمع المعلومات: في البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم"، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، المجلد 36، العدد الأول، يوليوز - سبتمبر 2007، ص 12.

6ـ ولدت الثورة المعلوماتية كثافة نقاشية، جمعت مرجعيات متنوعة، وأيضا تم خلق مبادرات واسعة النطاق، لهدف تفعيل استخدام واستثمار التكنولوجيات المعلوماتية، ففي سنة 1993 أطلقت إدارة كلينتون "مبادرة التنمية التحتية المعلوماتية الوطنية"، وتبني "بناء الطرق السيارة للمعلومات"؛ كهدف أساسي محوري في استراتيجيات نموها، بعدها أتت مبادرة الاتحاد الأوربي "رؤية حول النمو، والتنافسية، والتوظيف" ونشرت عن لجنة الاتحاد الأوربي في ديسمبر 1993، أما اليابان فالتحقت بالمجموعتين سنة 1994، حين عنونت مشروعها ب "نحو إصلاحات تهدف إلى تأسيس المجتمع الإبداعي للقرن 21". ويتجلى التباين المطلق في توصيف الموضوع بين الفضاءات الثلاث. راجع:

-ن.م.س، ص 13.

7ـ صادق رابح، "مجتمع المعلومات: في البحث عن فاعلية معرفية للمفهوم"، مرجع سابق، ص 14.

8ـ Fukuyama (Francis), "Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution", Ed Picador, New York, édition 2003, p 52.

9ـ Shiva (Vandana), "La Biopiraterie. Ou le pillage de la connaissance", Trad, de l'anglais par: Denis Luccioni, Ed Alias, Paris, édition 2002, p 30.

10ـ Shiva (Vandana), "La Biopiraterie. Ou le pillage de la connaissance", Op Cit, p 31.

هل نحن فعلاً عرضة للتحكم من قبل شركات الإنترنت؟

مصطفى السيد *mostafty@gmail.com* // باحث مصري متخصص في الاتصال

في الثاني عشرة من أبريل هذا العام، قام مارك زوكربيرج مؤسس الفيسبوك بألقاء كلمة أمام مؤتمر المطورين السنوي الذي يقيمه الفيسبوك تحت اسم f8. تضمنت الكلمة تصورات مارك زوكربيرج للعالم وفيس بوك خلال العشرة سنوات القادمة. ركّزت الكلمة أولاً على توصيل الإنترنت لعدد أكبر من البشر وثانياً على تقنيات الذكاء الاصطناعي وكيف سيقوم الفيسبوك باستخدامها خلال العشر سنوات المقبلة.

يتضح من الكلمة بوضوح أن طموح الفيسبوك لم يعد السيطرة على الانترنت بعد الآن، بل ان طموحه هو السيطرة وتحديد شكل حياة كل البشر، في كل كلمة قالها أحد ممثلي الفيسبوك في المؤتمر كان هناك تركيز على أن هناك 4 مليار بشرى غير موصولين بالإنترنت وأن الفيسبوك يأخذ مهمة توصليهم بالإنترنت ــ وبالتالي بالفيسبوك ــ على محمل الجد.

إذا كنت من هؤلاء الموصولين بالإنترنت وكذلك الفيسبوك فإن أكواد الذكاء الاصطناعي الخاصة بالفيسبوك تسيطر على أفكارك وكتاباتك وعلاقتك بالآخرين وكذلك حتى بمشاعرك، الامر ببساطة يتلخص في عدد من الخوارزميات والأكواد البرمجية صممت بشكل ذكي لكي تعطى لك ما يظن الفيسبوك أنه أفضل تجربة للمستخدم. تقوم خوارزميات الفيسبوك بجمع كل ما تستطيع من البيانات عنك وعن كل الناس من حولك وفيما بعد تستخدم هذه المعلومات لصياغة شكل المحتوى الذي تراه على صفحتك الرئيسية على الفيسبوك، ما الذي تراه وأي الاصدقاء سيظهر في صفحتك الرئيسية وبالتالي مع من ستتفاعل والى اي الاصدقاء ستكون أقرب، كل هذا تقوم خوارزميات الذكاء الاصطناعي الخاصة بالفيسبوك بتحديده عوضاً عنك.

في البداية علينا أن نتطرق لهذه المعلومات التي يقوم الفيسبوك بجمعها عنك، وهي تنقسم إلى المعلومات التي تعطيها له بحرية تامة عندما يسألك عنها مثل اسمك وسنّك ومدرستك وديانتك وجنسيتك... إلخ، وهناك المعلومات الذى يعطى الفيسبوك لنفسه حق الاطلاع عليها بمجرد أن تنشئ حسابك عليه مثل من اي دولة انت، واين تجلس خلال تصفحك للفيسبوك، بالإضافة أن صلاحيات الفيسبوك للاطلاع على بيانتك تتوسع عندما تقوم بتحميل التطبيق الرسمي للفيسبوك على هاتفك الذكي، فيقوم الفيسبوك بالاطلاع على مع من تتواصل عبر التطبيقات الاخرى كـ«إنستجرام» و«واتس آب»، وكذلك يقوم بمعرفة أي انواع الموسيقى تفضّل عبر اطلاعه على تطبيق تشغيل الموسيقى على هاتفك، وكذلك يقوم باستخدام تقنية «الجي بي إس» [GPS] لمعرفة الأشخاص المتواجدين حوّلك ممن يملكون نفس التطبيق على هواتفهم وبالتالي يمكنه تخمين من الذين قابلتهم اليوم وكم استمرت مقابلتك معهم.

تقوم الخوارزمية بحساب احتمالية إعجابك بمنشور ما بعمليات رياضية مُعقدة مستمدة من كل تلك المعلومات وبالتالي تقوم بإظهار المواد الخاصة بك وتهيئة صفحتك الرئيسية.

في كلمة مارك زوكربيرج في المؤتمر السنوي ذكر أن هذه الخوارزمية تطور نفسها بنفسها، وأعلن أنهم بصدد تطويرها بحيث تستطيع فهم المحتوى، بمعنى أن الخوارزمية ستقوم بقراءة كلامك وفهمه وتحليله واستخلاص وجهة نظرك في موضوع ما، ومن ثم تقرر إلى من يصل هذا الكلام، بعد أن كانت تقوم بذلك عبر العمليات الحسابية فقط والاعتماد على تكرار نفس الكلمات.

ذكرت كلمة زوكربيرج أيضاً اهتمام الفيسبوك بتطوير تقنيات العالم الافتراضي عبر اعلانه انهم سيقومون بإصدار جيل جديد من سلسلة نظارات العالم الافتراضي، سيميّز هذا الجيل الجديد قدرتك على التفاعل مع المشهد المعروض حولك عبر امساكك بجهاز تحكم في يدك سيقوم بنقل حركات يدك إلى داخل المشهد، من المعروف ان الجيل الحالي من نظارات العالم الافتراضي يستطيع عرض مشاهد فيديو 360 درجة حولك وتتفاعل الشاشة في نهاية النظارة مع حركتك، فتشعر كأن ما يحدث على الشاشة في نهاية النظارة هو الواقع من حولك فعلاً، ولكن الجديد في النظارة التي أعلن عنها زوكربيرج أنك ستستطيع استخدام يدك في هذا المشهد الذى أمامك وكذلك ستتمكن من التفاعل معه وتغييره، كما عرض زوكربيرج تجربة أولية للنظارة يظهر فيها شخصان يلعبان تنس الطاولة بكرة افتراضية وبدون حاجتهم لأن يكونوا في نفس المكان.

إن التطويرات التي أعلن عنها الفيسبوك والتي ستتحقق خلال سنوات قليلة من الآن تقوم جميعها على فلسفة واحدة بحسب زوكربيرج وهي إتاحة فرص التوصل لكل البشر: هدف الفيسبوك هو توصيل كل البشر ببعضهم البعض كما قال زوكربيرج في بداية كلمته، لكن الحقيقة التي لا مفر منها هي أن كل هذه التقنيات تقوم بعزل البشر عن بعضهم البعض أكثر فأكثر.

استبشر العالم كله بتقنيات تحديد الوجوه التي طورها الفيسبوك، وهي خوارزمية قادرة على تمييز الوجوه البشرية بدقة مساوية لدقة البشر في التعرف إلى وجوه الاشخاص، لكن الواقع أن هذه التقنية تم استخدمها لتحديد دوائر الاصدقاء والأصدقاء المشتركين لمستخدمي الفيسبوك وبالتالي إظهار الأخبار ووجهات النظر لهؤلاء الأصدقاء في الصفحة الرئيسية، بمعنى أن الأصدقاء الذين يقومون بأخذ الصور مع بعضهم البعض ويتقابلون في العالم الحقيقي لن يجدوا وجهات نظر مختلفة في العالم الافتراضي، فستقابل على صفحتك الرئيسية نفس هؤلاء الذين تراهم في الحقيقة وبالتالي بدلاً من فرصة التعرف على وجهات النظر المختلفة عبر الإنترنت ستنعزل في نفس دوائرك الاجتماعية، وستدور في نفس الفلك، وكذلك فإن تطوير تقنيات تحليل المحتوى والعالم الافتراضي التي يطرحها الفيسبوك في مؤتمره هذا العام ستتسبب في تضييع فرص التعرف إلى كل ما هو مختلف، فأنت ستقضى وقت اكثر مع من يشاركونك اهتماماتك وستعرف كل التفاصيل الخاصة بهم دون التعرف إلى أي جديد.

معرفة سهلة ومُعلبة وسطحية

إن الفيسبوك وغيره من المواقع مثل مُحرك البحث «غوغل» [google] يعملون على إنتاج نوع جديد من المعرفة يمكننا تسميته «معرفة عصر الواقع الافتراضي» هذا النوع من المعرفة معلب وسطحي

للغاية، بسبب أن المستخدم يميل إلى الحل الأسهل، فمثلاً أصبح مُحرك البحث جوجل الآن يجيب على اسئلتك مباشرة بدلاً من البحث والتدقيق فإذا كتبت «ماهي عاصمة المغرب» على مجرك البحث «غوغل» سيعطيك اجابة واحدة وسريعة وسطحية قبل نتائج البحث، سيجيب عليك «غوغل» في كلمة واحدة «الرباط» مع صورة أو اثنتين لأهم معالم المدينة، بعد أن كنت ينبغي عليك زيارة صفحة مليئة بالمعلومات حول المغرب أو العاصمة.

بتعبير آخر، أصبحت المعرفة سهلة ومُعلبة وسطحية للغاية، يعزلنا العالم الإلكتروني في فقاعات منفصلة، ولا يعطينا إلا ما يلزمنا فقط من المعلومات، وحتى لو قررت بذل المزيد من الجهد للبحث والسعي وراء المزيد من المعرفة، فإن عليك أن تبذل الآن أضعاف جهدك في البحث لتدقيق تلك المعلومات، لأن الإنترنت ملئ بالعلم الزائف والمعلومات الخاطئة.

النقطة الأخرى التي يطرحها هذا التطور الرقمي الكبير هي القوة الجبارة التي أعطيناها لتلك الوسائل الإلكترونية، ففضلاً عن أن تلك الوسائل الإلكترونية أصبحت تمتلك بفضلنا مليارات الدولارات القادرة على شراء دول بأكملها، وبعيداً عن إنتاجها لأنماط معرفية جديدة يمكن وصفها بالسلبية، فإن تلك الوسائل الإلكترونية أصبحت تملك القوة للتأثير على قرارات الناس واختياراتهم، حيث يستطيع الفيسبوك على سبيل المثال إرسال رسالة واحدة تتضمن محتوى سياسي أو اجتماعي إلى اكثر من 1/7 من سكان هذا الكوكب، وقد استخدم الفيسبوك هذه القوة عدة مرات: على سبيل المثال، أثناء مواجهته مع الحكومة الهندية بعد حجبها لخدمة الإنترنت المجاني التي يقدمها الفيسبوك، دعي الفيسبوك جميع أعضاؤه البالغ عددهم ملياراً و200 مليون شخصاً إلى التوقيع على وثيقة تطالب الحكومة الهندية بالتراجع عن قراراها، وبالطبع شكلت هذه التوقيعات ورقة ضغط على الحكومة، المدهش انه وفقا لإحصائية اختبرت عينة عشوائية من الموقعين على هذا البيان، اتضح أن أكثر من 40 في المائة ممن وقعوا على هذا البيان ليس لديهم فكرة عن أية أبعاد إضافية للمشكلة، وكذلك ليس لديهم فكرة عن وجهه نظر الطرف الآخر (الحكومة الهندية). أي أننا أمام أعداد ضخمة من الناس قاموا بفعل سياسي واضح وصريح ضد حكومة دولة ما فقط لأن الفيسبوك أخبرهم أن يقوموا بذلك.

في تجربة قام بها الفيسبوك واعتذر عنها لاحقاً قام الباحثون بإظهار منشورات حزينة وتساعد على الاكتئاب بشكل مستمر لعينة عشوائية من المستخدمين وعلى مدار عدة أيام، بعدها وجد الباحثون أن النسبة الأكبر من هؤلاء الأعضاء، أصيبوا بحالة من الاكتئاب بالفعل.

يطرح سؤال القوة نفسه مرة أخرى في هذه التجربة، بل إنه من المشروع تماماً لنا ان نطرح تساؤلات أكثر حول مستقبل الشركات العملاقة التي اتضح أنها تتحكم في اشياء أخرى أكثر أهمية من الإنترنت، هل سيصبح الجنس البشرى يوماً عبيداً في مصفوفات تتحكم بها تلك الشركات؟ وما هي الضمانات التي يجب علينا أخذها لضمان عدم استخدام كل هذه القوة التي تملكها استخداماً خاطئاً؟ وهل فعلاً ساعد الإنترنت على نشر المعرفة البشرية؟، كل هذه التساؤلات لا يتضح إجابة واضحة عنها اليوم، ولكن على الجنس البشرى أن يجيب عنها قبل فوات الأوان.

العالم الرقمي بين الجبر والاختيار

د محمد غاني *med.ghani@yahoo.de* // باحث في الأكسيولوجيا والديونطولوجيا

ناقش علماء الفكر بصفة عامة وفقهاء العقيدة بصفة خاصة، ولمدة لا يستهان بها من الزمن، مسألتين في غاية الأهمية لكل مهتم بالشأن العقدي في التراث الاسلامي، وهما قضيتا الجبر والاختيار، وذلك لما تشكله هذه الاشكالية من أهمية قصوى لكل متأمل في نفسه باحثاً عن كنهها في هذا الوجود.

لا شك أن المسألة إنسانية بالأساس، أو قل هي مسألة وجودية بحتة. فما المقصود من هذين المفهومين حين يطلقان في مختلف المناسبات الفكرية والصالونات الثقافية والبلاتوهات التلفزيونية؟، وهل من علاقة فيما بينهما وبين قضية التقانة الرقمية؟، أو بمعنى آخر هل عالم التقانة يحرر الإنسان أم يستعبده؟

على ضفاف وادي الاستفهامات

هل الانسان مجبر في أفعاله؟، أم هو بالعكس تماماً، حر في اختياراته؟ هل هو مستعبد من طرف الإله الافتراضي «العالم الرقمي»؟

يجلس أحدنا فوق أريكته ويقرر أن يتابع الأخبار على الفضائيات فيتيه بين الاختيارات إلى أن يقرر الاستقرار على فضائية بعينها لاهتمامه بما تبثه من جديد، وقد لا يستقر على واحدة منها فيبقى طيلة مدة مكوثه أمام التلفاز مشدوها بتعدد الاختيارات غير مركز على إحداها، فماذا لو تأملنا بروية في كلتا الحالتين هل هو مجبر على فعله ذاك؟ أم هو بالعكس حر كل الحرية غير مستعبد في ذلك؟

يختار أحدنا زوجته لجمالها أو لرشاقتها أو لمستواها الثقافي أو لجاهها أو لأخلاقها ثم ينجب منها. السؤال المطروح هل كل ما نتج عن ذلك الزواج كان من اختياره؟، هل اختار إنجاب البنت أم هو الذي اختار الزوجة؟ هل اختار تعنته أمام زوجته أثناء المشادات الكلامية فيما بينهما، أم أنها هي من اختار الهروب الى بيت العائلة؟ وهل لون الطفل أو الطفلة كان من اختيار أحدهما؟

جلس الزوجان على مائدة الأكل فوضع النادل أمامهما لائحة الاختيارات فتحير الزوج حين اشتهى سمك السلمون، هل هو من اختاره بإرادته أم هو جبر الخصاص الذي يعانيه من مواد غذائية بعينها موجودة في سمك السلمون هي التي تناديه لتناولها؟

تتعدد الأسئلة والاستفهامات المشابهة لهذه المذكورة آنفا بتنوع الاختيارات المتواجدة على واجهة حياتنا اليومية، وبتذكرها وترديدها على آليات الفكر يتضح الجواب: الانسان مُخير في الجبر ومُجبر في الاختيار. فكيف يزول اللبس؟ ويفك اللغز؟

إن الله قدر انطلاقاً من علمه الأزلي بطبيعة مكونات الانسان الجينية وطبيعته الفيزيولوجية، أن ردود فعله وتصرفاته وما يترتب عليها من فعل وقرار وغيره ستكون على صفة كذا وشكل كذا، فكتب بقلم القدرة ما علم بتفصيل تجلى للرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم صورة وصوتا، حيث رأى امرأة عُذِّبت في هرة، ورجلا عُذِّب أشد العذاب لكونه كان لا يستبرئ عند بوله... فـ«أرَّخ» بذلك رسولنا الأكرم للمستقبل.

وقبل المزيد من الاستفاضة في البحث، نجد أنه لا بد أن نشير الى أن هذا المقال لا يدعي الاجابة عن حيرة المفكرين، ولا يسعى إلى غلق باب التفكير في هذه القضية، خصوصا وأن التدبر والتفكر في أي قضية مطلوب شرعا. إلا أنه في نفس الآن لا ينبغي أن يثنينا عن السير قدما في بابي العبادة مع الفكر فهما ساقاً الجسد العقدي في الإسلام (1).

التأريخ للمستقبل (2)

تتضح قضية الجبر في أعقد تجلياتها عند تحليل قصة تاريخ المستقبل هذه، حيث يزخر التراث الاسلامي بالتأريخ لفراسة الصالحين، وفراسة الوحي في العديد من الأحداث كقصة سارية والجبل زمن عمر بن الخطاب (3)، والقصة المذكورة في القرآن حول غلبة الروم والنصر الذي سيحالفهم بعد ذاك (4)، أضف الى ذلك تفرس القرآن الكريم في هزيمة قريش يوم بدر (5)، وما سبق في علم الله من خلود أبي لهب في النار بمعنى تفرسه في عاقبة بعض الاقوام وسوء خاتمتهم (6)، وبشارة العشرة من أصحاب الرسول بالجنة (7)، ثم فتح مكة الذي بشر به الوحي في سورة الفتح(8).

قد يقول قائل فلم الجزاء إذن على أمر قد قدر؟ بل ولم التكليف؟ ولماذا نسأل عن أفعال قدرت سلفا؟ لا شك أن العقل البشري قاصر عن تصور الحكمة الأزلية، كقصور قطرة من ماء البحر عن إدراك هول البحار والمحيطات. والتراث الإسلامي يوضح أن الإله الحكيم، قدَّر بما سبق في علمه القديم وخط بقلم القدرة ما علم دون أن يجبر أحداً على فعل شيء، وإنما الجبر في الاختيار، بمعنى أن الاختيارات وإن تنوعت بأعداد شتى فإنها متناهية، ذلك أن المخلوق محدود والمطلق الإلهي غير محدود، فحين يكون العبد أمام الاختيار فهو لن يختار إلا مما هو مخلوق أمامه من الاختيارات في عصره وزمانه، وحتى وإن أبدع اختياراً جديداً فلأن ظروفاً مُعينة ساعدته على ذلك الإبداع الذي لم يخرج هو أيضاً عن علم الله.

بين التثاؤب والحركات الرياضية

نقصد بالتثاؤب كل الافعال التي يصدرها الإنسان بقهرية إلهية واضحة للعيان، ونرمز بالحركات الرياضية لكل تلك الأفعال الانسانية التي يتريث الانسان في التفكير قبل القيام بها أو عدمه، وذلك حسب حالته النفسية ومقاصده منها؛ كقيامه بواجباته المهنية وزيارة أهله وأحبابه والأصدقاء... إلخ. إن القهرية الإلهية حاضرة في كلتا الحالتين، فالعبد خاضع لجلال الله فيهما، شعر أم لم يشعر، مسلماً كان أم كافراً. إلا أنه مخير داخل دائرة القهرية في الحالة الثانية.

معلوم أن الانسان على هذه الأرض خاضع لنظام شمسي مُعين، يتعاقب عليه البرد والشتاء دون استشارة منه، كما يختلف عليه والنهار دون استئذانه، بل حتى حالتي الصحة والمرض لا تأبه لقراراته. أما بالنسبة للحالة الثانية فحتى وإن كانت له سلطة القرار هل يأكل السلطة مع العصائر أم يكتفي بالفواكه مقطعة مع «الكريمة» فله ذلك، إلا أنه وإن توهم الاختيار فهو خاضع لنظام الجبر في ضرورة الأكل والشرب، كما في عدم خروجه عن تنوع المأكولات الموجودة على هذه الأرض حيث لا يستطيع أكل فواكه كوكب آخر مثلاً.

العالم الرقمي ووهم التحرر

يهرب الإنسان المعاصر إلى عالم افتراضي للهروب من عالمه الحسي متوهماً أنه حصل على التحرر، يكسب صداقات كثيرة من بلدان متعددة لم يكن يحلم بها في وقت سالف، وهذا امتياز لا بد من الاعتراف به، لأنه لا يكسبه لغات متعددة فقط، بل يفقهه أيضاً في ثقافات الشعوب الأخرى. فلا يبقى لصيق ثقافته متزمتا في نظرته للآخر.

في نفس الآن يفقد صداقاته الحقيقية بشكل تدريجي كلما لم ينتبه الى شدة انغماسه في منظومة العالم الرقمي التي تستغرقه بالتدريج بأشكال مُخطط لها سلفاً من طرف شركات كبرى هدفها استنزاف جيوب من وقع في شباكها دون شعور. فهل يكون هذا الانغماس نوعا من الاستعباد الجديد تقوم به الدول القوية ضد شعوب الدول الفقيرة، وضد شعوبها في بعض الأحيان على حد السواء، بحيث لا ينجو من هذا الاستلاب إلا من دخل هذا البحر وهو يعرف سلفا أين يحط قدمه، فيأخذ زبدة وأفضال هذا العالم دون الانزلاق في متاهات خلق الرغبة والحاجة إلى «ياغورت».

الياغورت الافتراضي

ونرمز بالياغورت إلى تشبيه العالم الرقمي بما تقوم به شركات الإشهار لترغيب الأطفال في أنواع الياغورت، وأيضا ما تضعه كبريات الأسواق من لعب أطفال داخل فضاءاتها لدفع الآباء إلى جلب أبنائهم إليها وبالتالي شراء ما تعرضه تلك الأسواق. فهذا ما يحدث بتجليات مُتعددة داخل العالم الرقمي، حيث يُدخلك من عالم إلى عالم آخر، ويَخلق فيك الرغبة في ذلك الياغورت الافتراضي الذي لم تكن بحاجة إليه.

يدخل الإنسان إلى عالمه الرقمي للبحث عن كيفية عقد ربطة العنق لأنه لا يتقنها من أجل محاكاة الفيديو الذي يشرح كيفية تلك العملية، فيجد أمامه بالإضافة إلى الفيديو المذكور، أنواع أخرى من مواقع تبيع ربطات عنق أحسن من تلك التي بين يديه، وبأثمنة جد منخفضة، يتيه بين متاهاتها ويُعجب بعروضها بل ويجد عروضاً أخرى لملابس أخرى تحمل ماركات عالمية. من هنا تبدأ عملية استلاب العقل للخضوع لسلطان السوق العالمي على عبد ضعيف أمام فكر جبار ينهب جيوب الناس، بحيث لا ينجو من ذلك إلا من ترقى بفكره وروحه عن سلطة السوق.

النجاة من سلطة السوق إلى سلطة الروح

لا شك أن الحواس لها سلطة كبيرة في جلب الانسان إلى ما لم يكن يتحسبه من قبل، لكن هذا الوافد الجديد قد يكون لصالح الانسان إن هو عرف كيفية استعماله لصالحه، أوقد يكون وبالا عليه إن هو لم يعرف.

ولشرح سلطة الحواس هذه تقول لنا الكاتبة الأمريكية ديان أكرمان «في فصل الصيف، يمكن أنْ تغرينا للنهوض من الفِراش رائحة أريج تتنهّد من نافذة الغرفة، وأشعة من الشمس تتسرب عبر نسيج الستائر الرقيقة لتعطيها تموجًا فتبدو وكأنها ترتعش من الضوء. وفي فصل الشتاء، قد يسمع الشخص فجراً صوت طير الكردينال، وهو يلقي بنفسه على صورته المنعكسة على زجاج نافذة غرفة النوم. على الرّغم من أنها نائمة، لكنها كانت تحس بما يجري، تهز رأسها في يأس، تنهض من السرير، تذهب تتحقق من الأمر، ترسم على ورقة بيضاء شَكلا لبومة أو حيوان مخيف آخر، وتلصقها بشريط على زجاج النافذة قبل أنْ تتوجه إلى المطبخ لتعد لنفسها فنجانا صغيرًا من القهو ة ذات العبق النفاذ» (8).

ما تقوله الكاتبة صحيح تماماً، فسُلطة مُخططي الأسواق العالمية تقوم باستغلال هذه المعرفة من أجل استلاب عقول الناس لتحقيق الأرباح الخيالية.

لقد روجت بعض وسائل الإعلام منذ بضع عقود إلى بدايات شركة «كوكا كولا»، وكيف خلقت الرغبة في شربها داخل مجاهل إفريقيا، عن طريق توزيع بذرتها بالمجان، حيث كانت تهبط من طائرات نفاثة تحلق في سماء إفريقيا، وتطلق إشاعات عن فوائد هذا المشروب، وهذا في زمان لم يكن العالم الرقمي قد فتح بابه على مصراعيه أمام الشعوب المتخلفة، لكن هذا لا يعني أنه لم يكن معمولاً به بالفعل في دوائر قرار الدول العظمى، حيث ابتدأت فكرة الأنترنت أواخر خمسينيات القرن الماضي عندما قررت وزارة الدفاع الأمريكية إنشاء وكالة مشاريع الأبحاث المتقدم (ARPA)، وكان هدفها هو حماية شبكة الاتصالات أثناء الحرب، ونتيجة لذلك ظهرت شبكة ARPA net وتطورت الإنترنت خلال الثمانينات بصورة سريعة، ففي عام 1983 انقسمت شبكة ARPA net إلى شبكتين مختلفتين هما: شبكة ARPA net وخصصت للاستعمال المدني، وشبكة mil net والتي خصصت للاستعمال العسكري، إلا أنهما كانتا متصلتين بحيث يستطيع مستخدمو الشبكتين تبادل المعلومات فيما بينهم (9).

لا غرو إذن أن تقوية الجانب العقدي والفكري والروحي للإنسان هو السبيل الذي يُعلِّم الانسان كيفية خوض بحار العالم التقني ومعرفة كيفية الإبحار في الأماكن الهادئة لهذا المحيط، وكذا معرفة أوقات علو الأمواج والأماكن الخطرة لاجتنابها، كما يعلمه ضرورة الاستعانة بالسباحين المهرة أوقات الإحساس بالغرق الافتراضي.

ولن يتأتى ذلك إلا بدورات تدريبية للشباب لتحسيسهم بأهمية العالم الافتراضي، وإظهار إيجابياته التي قد لا تخطر على بالهم لكن في نفس الآن تجلية جوانبه السلبية وكيفية اجتنابها، ذلك أن الإله الحكيم خلق الحواس كمداخل ووسائل لمعرفة الحق وما يقرب إليه، وتأبى الشركات الكبرى إلا استغلال هذه المداخل من أجل إلهاء العقل والفكر والروح عنه. فلا تنس أيها القارئ كنه ومغزى وجودك وهو السفر الى الحق، واستخدم كل ما يظهر في طريقك من أجل هذا السفر. آنذاك فقط لن يلهيك أي شيء.

الهوامـــش :

1 ـ يحضرني في هذا المقام محاضرة كنت قد تابعتها على الإنترنت، للدكتور طارق رمضان ضمن سلسلة محاضرات ينظمها معهد العالم العربي بباريس تسمى « les jeudis de l'IMA »، أي "خميس معهد العالم العربي"، أشار فيها إلي أن من قام بالشعيرة الدينية وجاره جائع كان كمن يمشي على رجل واحدة، ومن كان كريما دونٍ قيام بالشعائر كان كذلك أيضا، وهكذا خلصت إلى أن المتديّن الذي يمشي على رجلين هو من يأتي بالشعائر وفي نفس الوقت يكون فاعلاً في مجتمعه بالخير. ومن غريب الصدف أنني كنت أطالع لابن عربي الحاتمي في نفس مساء ذاك اليوم فوجدته يجيبني عن وجه الجسد العقدي، حيثْ لما تطرق في الفتوحات المكية لعورة المرأة كان تفسيره الإشاري لوجه المرأة هو العلم، لأننا نفرق بين الأشخاص بمقدار تفاوتهم في العلم أما الكفان فيفسرهما بالجود والعطاء.

في هذا السياق، من المهم بلورة هذه الافكار من أجل البحث والتفكير في المشترك بين بني البشر على مستوى هذا الجسد العقدي حتى يتم التعايش بين المجتمعات، حيث أن الصلاة كـ"مفهوم" متواجدة بين جميع الديانات وإن اختلفت مقدساتهم، والصدقة كذلك وإن اختلفت مسمياتها، والصيام نفس الشيء والسفر الديني أو الحج يمكن أن نقول عليه نفس القول. وهكذا يمكن أن نخلص إلى أن المشترك في الجسد العقدي الذي يجب تقويته في أذهاننا من أجل التقريب بين الحضارات هو مفاهيم عدة؛ كمفهوم التقديس، فكل له مقدساته وإن اختلفت فذاك في نظرنا بحث عن فاطرك أيها الانسان. فمن يقدس العلم فهو في الحقيقة لا يقدس إلا العِليم وهو لا يشعر، ومن يقدس الشمس فهو يقدس نور السماوات والارض، لأن "االله نور السماوات والأرض". فمفهوم الصلاة مثلاً بمعنى التوجه لفاطر الانسان من عدم، والزكاة بمعنى رحمة الغني للفقير، والعلم بمعنى الثقافة التي ترقي من إنسانية الانسان عن الجانب الحيواني فيه، وستبقى بطبيعة الحال مجموعة من الاختلافات الطبيعية سواء من حيث الأفكار التي يمكن اعتبارها بصمات يتميز بها كل شخص عن الآخر ولوكان أخا له شقيقا، أو اختلافات من حيث المذهب الفقهي حيث يختلف فهم الناس للنِصوصٍ باختلاف مستويات الإدراك، أو اختلافات من حيث العقيدة فنجد أن أفهام الناس لعقائدهم ولو كانوا من نفس الملة يختلف علواً ودنواً حسب تباينهم في إدراكاتهم. وللمزيد من التفصيل انظر مقالنا: "دور الجسد العقدي والبصمات العقدية في التعايش بين المجتمعات"، المنشور على موقع "إسلام مغربي"، [www.islammaghribi.com] على الرابط المختصر التالي: http://goo.gl/1KvnQB

2 ـ اقتبسنا هذا العنوان من سلسلة مقالات ضمن عمود خاص للأستاذ أحمد غاني في مجلة "الإشارة" المغربية، وتحديداً في بعض أعدادها الصادرة في سنتي 2000 و2001.

3 ـ أنظر البداية والنهاية الجزء السابع، فتح فسا ودار أبجرد وقصة سارية بن زنيم: ذكر سيف عن مشايخه: أن سارية بن زنيم قصد فسا ودار أبجرد، فاجتمع له جموع عظيمة من الفرس والأكراد، ودهم المسلمين منهم أمر عظيم وجمع كثير، فرأى عمر في تلك الليلة فيما يرى النائم معركتهم وعددهم في وقت من النهار، وأنهم في صحراء وهناك جبل إن أسندوا إليه لم يؤتوا إلا من وجه واحد، فنادى من الغد الصلاة جامعة، حتى إذا كانتِ الساعة التي رأى أنهم اجتمعوا فيها، خرج إلى الناس وصعد المنبر، فخطب الناس وأخبرهم بصفة ما رأى، ثم قال: يا سارية الجبلَ الجبلَ، ثم أقبل عليهم، وقال: إن الله جنودا ولعل بعضها أن يبلغهم .قال: ففعلوا ما قال عمر، فنصرهم االله على عدوهم، وفتحوا البلد.

4 ـ إشارة إلى قوله تعالى في سورة الروم الآيات من 1 إلى 5: الم غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ، اللَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ ۚ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ ۚ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ، وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ .ذكَرَ ابن كَثِير فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ: هَذِهِ الْآيَاتُ حِين غلب سَابور ملك الْفُرس على بِلَاد الشَّام وما وَالاها من بلاد الجزيرة وأقاصي بلاد الروم ، واضطر هرقل ملك الروم حتى ألجأه إلى القسطنطينية ، وحاصره فيها مدة طويلة، ثم عادت الدولة لهرقل.

5 ـ ذكر أمين بن عبد االله الشقاوي في مقاله "نظرة عامة لما نزل في بدر من القرآن" المنشور على مجلة شبكة الألوكة الشرعية : أن من أكثر السور التي تناولت الحديث عن غزوة بدر سورة الأنفال، حتى سماها بعض الصحابة سورة بدر، روى البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس - رضي االله عنهما -: سورة الأنفال؟ قال: نزلت في بدر، وكان نزولها بعد غزوة بدر، وقد رسمت الخطة التفصيلية للقتال، ونبهت المؤمنين إلى بعض نقاط الضعف حتى يتداركوها، وبينت ما يجب أن يكون عليه الجندي المسلم من البطولة والشجاعة، والجرأة، والصمود؛ لأنه يقاتل في سبيل غاية نبيلة، ويجاهد لإعلاء كلمة االله، وكانت هذه الغزوة الجولة الأولى من جولات الحق مع الباطل، لرد البغي والطغيان، وإنقاذ المستضعفين من الرجال والنساء والولدان، الذين قعد بهم الضعف في مكة، فلم يستطيعوا الهجرة لبلد الأمن والإيمان، وقد استجاب االله ضراعتهم، فهيأ لهم ظروف تلك الغزوة، التي تم فيها النصر للمؤمنين على قلة في عددهم، وهكذا كانت غزوة بدر درساً لا ينسى، وعبرة لا تمحى، أمام التاريخ والأجيال في أن النصر من عند االله.

6 ـ إشارة الى سورة المسد.

7 ـ إشارة الى الحديث الذي أخرجه الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف (الحديث 3680)، أن النبي صلى االله عليه وسلم قال: "أبوبكر في الجنة، وعمر في الجنة، وعثمان في الجنة، وعلي في الجنة، وطلحة في الجنة، والزبير في الجنة، وعبد الرحمن بن عوف في الجنة، وسعد بن أبي وقاص في الجنة، وسعيد بن زيد في الجنة وأبوعبيدة بن الجراح في الجنة".

8 ـ انظر ترجمة مقتطف من كتاب "natural history of the sens" للكاتبة diane ackerman، قام بالترجمة بندر الحربي، موقع بندر الحربي، على الرابط الإلكتروني التالي: https://bander295.wordpress.com

9 ـ أنظر تاريخ الأنترنت على موسوعة "ويكيبيديا".

هل يُكرّس الهاتــــف الذكي عبودية طوعيـة؟

آن صوفي ليتاك// كاتبة فرنسية مبرزة في التاريخ من المدرسة العليا للأساتذة بباريس
ترجمة: **رشيد إيهُـــــــوم**

في خطابه حول العبودية الطوعية يُبين إتيان دولابويسي، أنه في أساس كل نظام من الطغيان يوجد تواطؤ جزء من الشعب، الذي يترك نفسه بطواعية يُدجن ويفتن بالتسليات التي تنَوِم العقل.

بالأمس، وفي معرض التصدي للعبودية، كان لابويسي يدعو إلى العصيان المدني، أما اليوم، فقد أصبحت الوسائل الرقمية عادة شعبية تمثل الراحة والهناء.

ماذا سيحدث لو بدأت يومك بقطع الاتصال كلياً عن وسائل التواصل وجعلت هاتفك في حالة إطفاء؟

لنتخيل المشهد كالتالي: بعد قيامك من السرير ستذهب لتناول وجبة الفطور، وعوض أن تستغرقك قراءة رسائلك النصية، ستلاحظ أن شريكك قد ازداد وزنه بمقدار 20 كيلوغرام منذ أن تعرفت عليه، الشيء الذي لم تكن تعلمه هو أنك لن تستطيع في هذه الحالة حتى أن تتصل بموقع «تندر» [tinder] من أجل البحث عن شريك جنسي قريب منك من أجل الإنتقام.

لأنك عاطلٌ عن العمل، ستأكل ما مقداره أربع مرات من الحلوى إن كنت تعيش وضعاً طبيعياً، وتسكن وسط المدينة مشمئز لأنك لن تستطيع أن تضع صوراً على حسابك في «إنستغرام» [insta-gram] مرفوقاً بـ»هاشتاغ»: «إينستافود» ستضحي بنفسك.

على كل حال الوصفة المأخوذة من موقع «مارميتون» [marmiton.fr] لن تتذكرها حتى.

أما فيما يتعلق بنشاطك الرياضي فإنك ستجري بضعة كيلومترات داخل غابة، ستخور قواك بسرعة، وستحبط لعدم قدرتك على رؤية نتيجتك ونشرها من خلال تطبيق «رانينغ» [running] من أجل التفاخر بنتيجتك القياسية أمام أصدقائك الافتراضيين.

ستنهار منهكاً على كرسي وستلاحظ أن أحدهم قد وضع أمامك مشهداً طبيعياً؛ نوع من الديكور فيه بحيرة وأشجار وأنواع من الطيور العوامة بأعناق طويلة، ولكن لأنك لست من مُحبي التأمل ستمل وستقف وستنصرف إلى حال سبيلك.

ولأنك أيضاً، سيء الظن مع الرياضة، ستذهب للتسوق ولكنك ستجد نفسك دون وسيلة للتواصل مع عائلتك، سترتكب خطأ جلب المثلجات بدون شوكولاته، كما ستنسى وسيأخذك السهو، لأنه لن يكون بمستطاعك تصوير مشترياتك من أجل مقارنة أثمنتها مع الأثمنة المقدمة في السوق الممتاز القريب منك، لن تستطيع استعمال تطبيق «ييلب» [Yelp] من أجل التأكد من أنه ليس هناك أحسن مما

قمتم قمت باختياره.

غياب الهاتف سيسيء كثيراً لعلاقاتك الاجتماعية، سيُصبح قطك عدوانياً لأنك توقفت عن تصوير فيديوهات له وهو سائر في القفز وينظر إليك منبهراً ومصدوماً.

ستعيش لحظات طويلة من الفراغ كما سيصبح أصدقائك الافتراضيين البالغ عددهم 1457 منحصرون فقط في حسابك على الفيسبوك بسبب انطفاء هاتفك الذكي.

هذه الحشود المضيافة والمجهولة ستختفى بطريقة سحرية. وبناءً على هذه المعاينة ستعاني من الكآبة وستألِّف بالتالي كتاباً تفضح فيه مخاطر الشبكات الاجتماعية.

أما أقاربك، أو على الأقل ما تبقى منهم، سيتصلون بك على الهاتف الثابت، وهم غاضبون ليسألوا حول السبب الذي جعلك لا تجيب على اتصالاتهم ورسائلهم الصوتية.

سيتصل بك أيضاً رجال الأمن المتواجدون بالجبل ليبلغوك بأنهم وجدوا والدك وحيداً على وشك الموت من شدة البرد في أعلى قمم جبال البريني، بعد أن قضى ليلتين تائهاً وسط الغابة بحثاً عنك في الوقت الذي كنت تتأكد من إشعاراتك بشكل دقيق.

كما ستشعر في لحظة ما أن أمراً مُعيناً يحدث دون علمك، وبأن خطراً ما يحدق بك وهو حاضر باستمرار.

في ظل الغياب المستمر لأية أخبار، ستفوت كثيراً من الأحداث المهمة مثل الاحتفال بالذكرى المقامة من طرف فرانسوا هولاند وإعلان جون فان سانت.

إن كنت تحب شخصاً ستعاني فجأة من ألم الغياب، لأن الالتحاق بمحبوبك غير مُمكن، ولن تستطيع حتى معرفة ما يفكر به في كل لحظة.

سيكون من المستحيل تحديد موقعك من خلال «سكايب».

ولكن أخيراً ستستطيع التركيز وستنهي عملك بشكل أسرع بخمس مرات من السابق، أي أنك ستخرج من عملك خلال الساعة الثانية بعد الزوال وبالتالي ستستمتع بنشوة عدم قدرة الآخرين على الوصول إليك كما أنك ستنتشي بالصمت.

*** عنوان النص الأصلي للمقالة، والصادر في صحيفة «لوفيغارو» الفرنسية، باريس، 12 مارس 2016:**
.Anne-Sophie Letac, Le smartphone, une servitude volontaire ? Le Figaro, Paris, 12 mars 2016

في فلسفة السينمـــا: جدلية الصورة والواقــع

غسان الكشوري // ghassane47@gmail.com // باحث

تقول الحكاية أن رساماً صينياً رسم وادياً يتلوى فيه ممر يختفي في النهاية وراء جبل، فلما فتنه المنظر الذي رسمه دخل فيه ومشى في الممر حتى غاب وراء الجبل، ولم يظهر الرجل بعد ذلك أبداً. رغم أسطورية هذه الحكاية إلا أنها ذات أبعاد فلسفية؛ يعنينا منها محاكاة الواقع (الطبيعة هنا)، وتماهي الإنسان (الفنان) مع ما أنتجه. تشتمل اللوحة الفنية، وكل الأشكال البصرية، على قيمة «سيمولاكر»: «تصاور» (1)، أي عالم من النسخ المتكررة وأشباه ونظائر الأشياء. ذلك الإنسان يقف أمام اللوحة في علاقة بصرية، يحاول من خلالها التعمق داخل عوالمها وفهم دلالاتها.

إن الفن لا يقوم فقط بإعادة ـ عرض (نسخ) الواقع بآلية مرآة عادية لا حياة فيها، إنه بتحويله صور العالم إلى علامات، يملأ هذا العالم بالدلالات. فكل ما هو محكوم، بالنسبة لعالم الأشياء، بآلية علاقات العالم المادي، يصبح في الفن نتاجاً للخيار الحر الذي يقوم به الفنان (2): أي لا يمكن أن نتساءل إذا مررنا بشجرة في الطريق عن المعنى الدلالي من وجودها. لكن يكفي أن توجد في لوحة أو شريط سينمائي حتى نتساءل عن المعنى. وحسب تعابير الكلاسيكية الجديدة، فإن كل فن يتأسس على عجز تشكيلي، أي على نقص تجاه الواقع الذي لا يتعين تعويضه فحسب بل تحمله أيضا. ويؤدي التعويض مثلا إلى الأمانة الخائنة لخداع البصر (3).

ورجوعاً إلى تلك الحكاية الأسطورية، يمكن أن نرتحل بين أبعادها ونتساءل: هل دخل ذلك الرسام إلى لوحته بعد أن فرغ منها مباشرة؟ أو بعد أن شاهدها عدة مرات؟ وما الذي أغراه فيها؟ هل تفوق موضوع اللوحة على واقعها في الطبيعة؟ هل للوحة واقع داخلي؟ وهل ما يوجد داخل إطار الصورة (اللوحة) هو الذي يُحدد خصائصها الأنطولوجية، أو أن وعينا بواقعها هو الذي يُحدد وجودها وقيمتها؟ تحيلنا هذه الأسئلة إلى محاولة سبر أغوار اللوحات ــ المتحركة منها كالسينما نموذجاً ــ لتقريب إشكالية: الصورة ـ الواقع.

تتميز السينما باعتبارها فناً هجيناً، بقدرتها على توظيف أساليب كل الأشكال الفنية التي سبقتها. ويتغير بإزاء ذلك المتلقي لمنتجها النهائي بعلاماتها ودلالاتها السيمانتيكية. إذ لن ينظر الشخص (واقفاً) إلى اللوحة الفنية كما سيشاهد (جالساً) فِيلماً. كما لن يفزع (في القرن 21) من وصول قطار الإخوان لوميير (4). لكن هذا المجال (المكاني والزماني) بين الإنتاج الفني والتلقي تتحدد إشكاليات فلسفية تقع عند الطرفين: واقع المشاهِد وواقع المشاهَد؛ اللذين يحدثان أبعادا (أو مجالات افتراضية) غير مباشرة، كخيال المخرج، ومشاهدة المشاهِد، والشاشة داخل الشاشة، وفضاء المشاهدة، والمشاهدة

العكسية (الممثل ينظر إلى المتفرج)، وحقيقة الموضوع المشاهَد، والانطباعات النفسية أيضا، والحقيقة والوهم.. إلخ. لهذا سنتساءل عن ذاك الواقع اللحظي، ما عساه يكون؟ وهل السينما واقع مخادع؟ أو أنها فن الوهم؟ وماذا تمثله قاعاتها المظلمة، هل هي كهف أفلاطوني بصيغة رقمية؟ أو أنها حلم بعوالمه المبهمة؟

يشبه أفلاطون (في محاورات سقراط) العالم المحسوس وعالم المثل بكهف الظلال، إذ يفترض في الكهف أناساً مقيدين بالأغلال في أعناقهم، ومتجهين صوب حائط تنعكس عليه ظلال العالم الخارجي، بواسطة نار مضيئة. يقصد أفلاطون من وراء حكايته أن الكهف هو العالم المحسوس، والظلال هي المعرفة الحسية، بينما الأشياء الحقيقية التي تعكسها الظلال هي المُثُل. نجد هذا التشبيه قريباً في عصرنا الحالي، ولحد الآن، إلى عملية المشاهدة السينمائية داخل القاعات المظلمة، والجلوس أمام شاشة تعرض عليها أشكال من الصور المضاءة من الخلف. وتتجه أبصار الناظرين نحو انعكاسات تلك الصور القابلة للاستيعاب، إلى حين انتهاء مدتها المعروضة. تبدو هذه العملية كأنها تتم داخل الكهف الأفلاطوني.

يرى الكاتب الفرنسي بورديل (Pierre-Yves Bourdil) في محاولاته لفهم السينما والفلسفة؛ أن هناك اختلافات في الجوهر بين «الكهفين»: فالمشاهدون بالنسبة لظلال أفلاطون لا اختيار لهم، فهم ولدوا هناك حيث يوجدون، في حين أننا نتعمد حبس ذواتنا داخل القاعات المظلمة ونصدر عليها حكماً مؤقتاً ونحن على بينة من قواعد اللعبة. نعود فوراً إلى اهتماماتنا العادية فنحن نظل أحراراً، لأن باستطاعتنا تقدير العالم الذي نعيش فيه، ما دامت لدينا الوسائل للحكم عليه. والحال أن فلسفة أفلاطون تضعنا خارج مثل هذا النقاش. فبالنسبة لهذا الفيلسوف، نحن لا نعرف بأننا نشاهد الظلال فحسب، لأننا لا نعلم بوجود عالم آخر خارج الكهف، بل نحن مقيدون أيضاً داخل هذا الأخير، ولذلك فإننا لا نتحكم في جسدنا (5). سجين أفلاطون يعيش السينما دون «قبل أو بعد»، فسؤال الواقع غير مطروح بالنسبة إليه مباشرة. يعيش داخل واقع مخادع لا يفشي سره أحد. ولهذا فالفيلسوف، حسب أفلاطون، هو الذي يرتقي بنفسه ويفكر في المُثل الجوهرية التي تكمن وراء المظاهر الخارجية، ويعرف الحقيقة ويميز العَرَض من الجوهر (6). ما يهمنا في هذا الاختلاف بين الحالتين أنه: «حينما نذهب إلى المسرح، نصفق إعجابا بالممثلين، لأننا نعرف بأنهم موجودون كأجساد حية، وإنهم يلعبون من أجلنا ويتواصلون معنا. بالمقابل حينما نذهب إلى السينما لا نصفق إلا نادراً، لأننا نعلم بأن العرض كان آلياً محضاً، وأنه سيُعاد» (7).

بانتقالنا من الوجود في الكهف إلى الحضور في المسرح إلى الشاشة، يبدأ التساؤل عما إذا كان من

بانتقالنا من الوجود في الكهف إلى الحضور في المسرح، ثم إلى الشاشة، يبدأ التساؤل عما إذا كان من الممكن فلسفياً سبر الواقع والمجال الإدراكي لذلك الحضور.

الممكن فلسفيا سبر الواقع والمجال الإدراكي لذلك الحضور. وهذه مسألة غاية في الأهمية، إذ هنا تظهر فينومينولوجيا الإدراك لوجود الذوات في عوالمها. أي حضور الذات الظاهرة أمام الشاشة مع الذوات المشاهدة لها. وفي السينما، حسب ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty)، فإننا ندرك ولا نفكر، أي ندرك تصرف الإنسان والأحداث ولا نفكر في الأفكار، لأن الدوار واللذة والحب مثلاً في الفيلم لا يجب أن نشعر به، إننا فقط ندرك التصرفات التي تعبر عن ذلك (8).

في المسعى الذي قام به أندريه بازان (André Bazin) في كتابه «ما السينما» نحو إبراز الأسس الأنطولوجية للسينما، حاول أن يخلِّص إلى اعتبار السينما كفن للواقع، وذلك من خلال ما أسماه بأنطو ــ تكوينية الصورة: فإذا ما استثنينا التمثيل، فإن ما تجعله الصورة حاضراً أمام وعي المشاهد، ليس هو ثبات الجوهر بل مضمون وجود ظاهرة واقعية؛ كأن تسجل الكاميرا تحول الشمع من الحالة الصلبة إلى الحالة السائلة بفعل الحرارة، وليس انتقاله من حالة إلى حالة. لكن دومينيك شاتو (Dominique Chateau) يرى أن أنطولوجية بازان تقترب إلى كونها «فينومولوجيا وجودية»، فهي لا تعتبر السينما مُموضعة في حد ذاتها (كما تظن النزعة الأنطولوجية)، ولا تهتم بالكشف عن الدلالات المثالية فيما وراء الظواهر، فهي بالأحرى وجودية بالمعنى المزدوج: ففي إطار علاقة الفيلم بالعالم، تقوم بإبراز الوجود الفردي للأشياء ككائنات وتحدد موقع المشاهد ــ أي حريته ــ الطريقة التي تفكر بها الوجودية في علاقة الإنسان بالعالم (9).

إذن هل يمكن أن نعتبر أن الصورة/الفيلم/الشاشة هي امتداد للواقع الخارجي (واقع المتفرج) أو أنها واقع مواز ومنفصل؟

لا نعني هنا بالواقعية في السينما، بالضرورة، تمثيل الواقع أو ما يسمى بسينما الواقع أو السينما التسجيلية/التوثيقية. أو حتى ربطها بمدى صدقية الموضوع المعروض. إننا هنا نتحدث عن التجربة البصرية للمشاهد، ذلك الاتصال الواعي بين المتفرج وشاشة المخرج، وبغض النظر عن إشكال الواقعية (10) الحاصل بين السينما الرقمية أو التقليدية.

يوجد فرق أساسي بين عالم الحياة المرئي وعالم الشاشة المرئي: «الأول غير مُجزأ (إنه مستمر). وإذا كانت الأذن تقوم بتقطيع الكلام المسموع إلى كلمات، فإن العين ترى العالم كقطعة واحدة. إن عالم السينما هو عالمنا المرئي ذاته لكن مضافا إليه عنصر التجزئة (اللااستمرارية)» (11).

تنضاف أهمية التخيل الإخراجي، باعتباره فاعلاً، في عملية الفصل والاتصال بين الواقعين، فعملية الإخراج تنتج معنى الصور الخاضعة للحبكة: فالطاولة التي تم تصويرها سينمائيا، لا تظل طاولة بالمعنى المألوف، بل تصبح عنصراً ذا معنى داخل حركة سير العلامات، فوجودها لا يقتصر على كونها

يرى منظرو الإعلام وفلاسفة الصورة أن عصر الشاشة/الصورة يُعزز النزعة الفردانية، ويؤدي إلى التماهي: حين يتجه الفرد نحو تكوين صورة عن نفسه يعثر عليها في الصور المتداولة.

طاولة، بل لأن شخصا ما سيضع فوقها شيئا ما أو سيجلس عليها، هذا إذا لم تستخدم كمؤشر على حدث ما. ومعلوم أن الصانع الأفلاطوني لا يتصور فكرة الطاولة بإدراجها ضمن شعرية ما. فطاولته جوهرية بالمعنى الفلسفي وهي حاضرة كفعل (12).

في الأغلب، نجد حجم الصور لا يُطابق أحجام الأشياء في الحياة الحقيقية. وأي تغيير في الأحجام، عندما تتحرك الكاميرا، لا يصاحبه ــ كما يحدث في الواقع-أي إحساس بأننا تحركنا. بهذه الطريقة وطرق أخرى، تكشف الصور السينمائية بوضوح عن أننا نرى صوراً وليست أشياءً (13). لكن هناك صيغة تعكس تلك الطبيعة المزدوجة للعلاقة بين المتفرج أو القارئ والنص الفني؛ إنه «يذرف الدموع». معنى هذا أنه يعتقد بواقعية النص وحقيقته، لكنه في نفس الوقت يدرك أنه أمام خيال. والبكاء بسبب شيء «خيالي» تناقض واضح، إذ يعتقد عادة أن إدراك المرء بأن الحدث الذي يشهده أو يقرأه هو في حقيقته حدث مختلق، يطفئ تماماً رغبته في تحريك انفعالاته. وإذا لم يتوصل هذا المتفرج إلى التمييز بين الحياة والشاشة أو بين الحياة وخشبة المسرح، وإذا أخذ في ذرف الدموع ناسيا أن ما يراه ينتمي لعالم الخيال فإنه لن يحس بأي انفعال فني. فالفن يتطلب نوعا من الانفعال المزدوج: أن ينسى المرء أن ما يراه هو محض خيال وفي نفس الوقت ألا ينسى ذلك (14).

يبدو أن التعارض الشهير بين المخرجين الذين يؤمنون بالصورة والمخرجين الذين يؤمنون بالواقع، يؤدي إلى الفكرة التي مفادها أن الواقع يجب أن يفرض نفسه ضد الصورة، أي ضد الصورة كشاشة بين الواقع والمشاهد، بحيث أن هذا الموقف المناهض للتمثيل يقتضي إرادة مبدعة. فمقابل الصورة/التمثيل يجب قراءة الصورة/العرض، وهي الوحيدة التي بإمكانها فتح المجال أمام التواصل مع الواقع في ديمومته وكليته وتنويعاته: إذ أن عمق المجال يعيد إدراج الغموض داخل بنية الصورة. وفي هذا الإطار، فإن أفلام» الواقعية الجديدة» تهدف إلى تقليص دور التوليف بشكل كبير جداً، وفتح المجال أمام استمرارية الواقع على الشاشة (15).

قد لاتهمنا هنا غاية «الواقعية الجديدة»، كموجة تهدف إلى تصوير الواقع كما هو في إطاره الاجتماعي. لكن ابتعادها عن التفاصيل التقنية؛ كإمكانية التقطيع الزمني للقطات، والتوليف، والتعديل الفني، والماكياج.. إلخ. تفتح أمامنا أسئلة تقارب دور التطور التقني في السينما. فهل يساهم «تطور الصورة» في تقليص هوة الإيهام السينمائي وإدراك واقع الفيلم أكثر؟ أو أنها ساهمت في امتداد واقعنا داخل واقع الصورة لنثق فيها أكثر؟

يشير غي غوتيي (Guy Gauthier) في محاضراته عن «الصورة» إلى نقطة مهمة، قلما نهتم بها أثناء عملية المشاهدة أو التأمل؛ وهي حدود الصورة (الكادر). فبعدما انتقل التشكيل الجداري «غير المحدود» إلى اللوحة المؤطرة بالمستطيل، سارت الصورة على خطى ذلك النمط القديم (اللوحة)، وتم نعتها بـ»الإطار».

يقول غوتيي أنه: يجب الاعتراف أن الإطار الذي يغلب عليه الطابع المستطيل هو نتاج الحضارة التقنوية الغربية، ويعود ذلك، بالتأكيد، إلى ارتباطه بالاستعمال المعمم للمنظور، وإلى العقلانية الهندسية ومقتضيات التعليب. ومع ذلك، علينا أن نحذر الخلاصات المتسرعة، فالمسالة مازالت تثير

اهتمام المتخصصين. شيء واحد مؤكد: أن الإطار، وخاصة المستطيل، لا يتطابق في شيء مع الحقل الطبيعي للرؤية، فحافات هذا الحقل صعبة التحديد، فهي ضيقة في حالة ثبات النظرة ولا تستمد فعاليتها إلا من حركية العين. إن طبيعة المستطيل هي وهم آخر يجب وضعه في حساب هستيرية حضارتنا التي تطلق صفة «الطبيعي» على كل ما تقوم هي ببلورته تلبية لحاجاتها الخاصة (16).

إذن يتجلى التحديد والتفرع الفني عموماً، إلى تضييق علاقتنا مع الفن. وتنحصر بعض المُحددات التي نعتبرها ايجابية في تفريغ (أو توليد) عوالم و»واقع» مقابل كل «واقع»، الشيء الذي يُعَقِّد إشكال الفن في حد ذاته: «هذا التقدم وإن كان يضاعف بدون توقف الوهم البصري، لكنه يحقق مطمح الفنون البصرية باعتباره قادراً على السماح للوسيط بالتعبير في نفس الآن عن الدلالة المحسوسة والأساسية بالنسبة للعالم. إن وسيلة الفن البصري الكامل هي إعادة الإنتاج التي تجعل الواقع مرئياً لكن بدون نهاية، أي أن الواقعية تتجاوز ما هو مرئي» (17).

إن ما نعتبره نحن الواقع نفسه يسميه البوذيون طبعا الفراغ والسونيتا. وما يعتبره البوذيون الواقع المكتمل نعتبره ببساطة هراء وسخافة، لكن ما الذي سنتحدث عنه بيننا إذا كان الواقع هو نفسه لدى الكل؟ نحن الحضارة الأولى التي وضعت الواقع والمرئي والحقيقي في مواقع متساوية (18). ساهمت الطفرة التكنولوجية في الانتقال من الواقع المادي إلى اللامادي (من العملة النقدية إلى الحساب البنكي مثلاً)، وساهمت التقنيات البصرية في التعمق في عالم السيمولاكر نفسه؛ حيث كان هذا الأخير ينسخ الواقع، ويحضر حين يغيب «اللاشيء»، فأصبح ينسخ النُسخ التي تمتلك قوة الإنتاج المستمر: كافتراض المتفرج إمكانية أن يترشح الممثل الفلاني لرئاسة البلاد ليغير من واقع سينما بلاده. أو عندما نفترض خروج الممثل، المعجب بواقعنا، من شاشة العرض (كما في فيلم The Purple Rose Of Cairo)، ثم التمثيل والخروج منه أيضاً إلى ما لانهاية! هكذا لن يتلاشى الواقع فحسب، بل سيتناسل بشكل لانهائي أو كُمومي. ويكمن أيضا الجانب «المحاكاتي» الذي أوصل إليه التطور التقني في الدقة الفوتوغرافية للصورة الفيلمية، حسب السيميائي يوري لوتمان (Youri Lotman)، التي عرقلت ولادة السينما كفن، بدلاً من أن تسهل هذه الولادة (19). وبعبارة أخرى، إذا كان فن التصوير قد أحرز تقدما، فإن ذلك يرجع إلى كونه قد عوّض بفعل الواقع النفسي، ذاتية الفنان، بإعادة إنتاج آلية يقصى منها الإنسان.

ومع ذلك، يبدو أن كل مجال وسائطي، كما يعتقد ريجيس دوبريه (Régis Debray)، ينتج معايير الاعتقاد في الواقع، ومن ثمة نزع الثقة فيما هو ليس واقعاً. إن مسألة الثقة مسألة دائمة: فيمن نثق؟ كان جواب أفلاطون عن عصر الخطاب علينا الثقة فقط في الأفكار المعقولة، وأبدا فيما يسقط تحت المعنى (أسطورة الكهف). أما جواب ديكارت الذي يخص عصر الأشكال فكان: علينا الثقة في الأشياء المرئية، لكن عبر بنائها بنظام وقياس وصياغة معادلاتها صياغة جيدة (خطاب المنهج). أما جواب عصر الشاشة فهو: عدم الثقة أبداً في الأفكار. المهم هو أن تكون الصور جيدة (20).

في عصرنا هذا، يرى منظرو الإعلام وفلاسفة الصورة أن عصر الشاشة/الصورة يُعزز النزعة الفردانية، ويؤدي إلى التماهي: حين يتجه الفرد نحو تكوين صورة عن نفسه يعثر عليها في الصور المتداولة في عالم الإعلام والتسويق (21). إن ما نراه يخدم وظيفة الإيهام ويجعلنا، نذهب عند استيقاظنا إلى القاعات

السينمائية لنبحث عن، ما أسماه روبيرت ديسنوس (Robert Desnos)، بـ»الحلم الاصطناعي» (22). وبالتالي تبقى وظيفة الصورة السينمائية المعروضة داعمة لوظيفة الحلم الهروبية والهاربة في القاعة.. والتي قد تكون تنبؤية (كما مع رونوار وغودار وكبريك) (23).

وبين عملية المشاهدة وعملية البحث عن واقع الشاشة، يكمن الفن. إذ هو في الواقع «هذه الحلقة المفقودة وليس تلك الحلقات الموجودة. الفن ليس هو ما ترون، الفن هو الهوة الفارغة» (24)، التي سيتمخض من سيرورتها ما يخلق هوة فلسفية جديدة للصورة؛ مثل فن الفيديو بالأبعاد الافتراضية.

الهوامــش :

1 ـ ارتأى سعيد بنكراد أن يترجم السيمولاكر بالتصاور؛ والمقصود بهذا المفهوم الصورة الوهمية أو الظل أو الشبح. وفي جميع الحالات، فإن الأمر لا يتعلق بصورة حقيقة / غي غوتيي، الصورة: المكونات والتأويل، ترجمة سعيد بنكراد- المركز الثقافي العربي، 2011، ص 57.

2 ـ يوري لوتمان، مدخل إلى سيميائية الفيلم، ترجمة نبيل الدبس، إصدار النادي السينمائي بدمشق، 1989 ص 24.

3 ـ مجموعة مؤلفين، حوار الفلسفة والسينما، ترجمة عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية، 2006 ص 32.

4 ـ فيلم قصير صوره الاخوان لوميير سنة 1895 ، يكتفي بعرض عملية وصول القطار إلى محطة مدينة لاسوت، وقد أحدث ضجة وفزعا أثناء عرضه أمام الجمهور؛ وذلك لأن القطار بدا متجها صوبهم، وهي أول عملية تصوير مجال العمق في شاشة ضخمة بلقطات قريبة ومتوسطة. وهذا الأمر كان أول صدمة بصرية يواجهها المتفرج.

5 ـ مجموعة مؤلفين، حوار الفلسفة والسينما، مرجع سابق، ص 10-9.

6 ـ أفلاطون في الموسوعة العربية.

7 ـ مجموعة مؤلفين، حوار الفلسفة والسينما، مرجع سابق، ص 10 .

8 ـ نفسه، ص69.

9 ـ نفسه، ص 37.

10 ـ أنظر: الواقعية في السينما (بيزلي ليفينجستون، دليل روتليدج للسينما والفلسفة، ترجمة أحمد يوسف، المركز القومي للترجمة، 2013 ص 147-135).

11 ـ يوري لوتمان، مدخل إلى سيميائية الفيلم، ترجمة نبيل الدبس، إصدار النادي السينمائي بدمشق، 1989 ص 38 .

12 ـ مجموعة مؤلفين، حوار الفلسفة والسينما، مرجع سابق، ص 21.

13 ـ بيزلي ليفينجستون، دليل روتليدج للسينما والفلسفة، ترجمة أحمد يوسف، المركز القومي للترجمة، 2013 ص 125 .

14 ـ يوري لوتمان، مدخل إلى سيميائية الفيلم، ترجمة نبيل الدبس، إصدار النادي السينمائي بدمشق، 1989 ص 28.

15 ـ مجموعة مؤلفين، حوار الفلسفة والسينما، مرجع سابق، ص 38.

16 ـ غي غوتيي، الصورة: المكونات والتأويل، ترجمة سعيد بنكراد- المركز الثقافي العربي، 2011، ص 50.

17 ـ مجموعة مؤلفين، حوار الفلسفة والسينما، مرجع سابق، ص 35.

18 ـ ريجيس دوبريه، حياة الصورة وموتها، ترجمة فريد الزاهي، أفريقيا الشرق، 2013 ص 293-291.

19 ـ يوري لوتمان، مدخل إلى سيميائية الفيلم، ترجمة نبيل الدبس، إصدار النادي السينمائي بدمشق، 1989 ص 22.

20 ـ ريجيس دوبريه، مرجع سابق ،2013 ص 289.

21 ـ عبد العالي معزوز، فلسفة الصورة، أفريقيا الشرق، 2014 ص 160 .

22 ـ غي غوتيي، الصورة: المكونات والتأويل، ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، 2011، ص 199 .

23 ـ ريجيس دوبريه، مرجع سابق، ص 253.

24 ـ عبد العالي معزوز، فلسفة الصورة، مرجع سابق، ص 32.

مواقع التواصل الاجتماعي والواقع : رؤية معرفية أوليـــــة

يحيى رضا جاد *yahiaredagad@gmail.com* // طبيب وباحث وكاتب مصري

1 - معلوم أولاً أن مواقعُ الإنترنت بمختلف أشكالها هي «إحدى أدوات»، وليس كل أدوات، «الحوار» و«التواصل وتبادل الخبرات والمعلومات والرؤى» و«صناعة المستقبل». ومن ثم:

1 -فهي لا تنقل لنا «الصورةَ كاملةً»، وإنما تضع بين أيدينا «جزءًا منها».

2 - وهي لا تُمَثِّل «الواقع كاملاً»، وإنما هي «جزء منه» تؤثر فيه وتتأثر به، ومن ثم: تُغَيِّر وتَتَغَيَّر.

2 - ومعلوم ثانياً وصورتنا عن الواقع إنما تتكون عبر عناصر هي: الذات + الأغيار (أو: «الآخَر» بالتعبير الحديث) + الأفكار + الأفعال + التفاعل بين المكونات السابقة.

ومن ثم: يجب التفريق بين «رصد الأفعال» و«تفسيرنا لهذه الأفعال»، بين «المعلومات» و«العلم والمعرفة»، بين «الحقائق» (أي الوقائع) و«الحقيقة» (أي تفسيرنا لهذه الحقائق)، بين «الوقائع» و«الواقع».

و«رَفْعُ الواقع» (أي رصده) يجب أن يكون بدقة وأمانة وتتبع كاملَيْن قدرَ الطاقة.

بينما «فهم الواقع» (أي تفسيره وفقهه) يخضع للرؤية الكلية الحاكمة للذات، وللخلفية المعرفية لها، ولمدى ذكاء وسعة أفق المرء في التحليل والتفكيك والتركيب لتفاصيل الواقع السابقِ رَفْعُه.

وكل قراءة/ فهم/ تفسير للواقع يستلزم بالضرورة تنحية بعض الوقائع المرصودة (أي تصنيف بعضها على أنها هامشية غير أساسية)؛ حتى يُتاح للمرء اكتشاف الكامن في المجموع؛ لئلا يذهب نَظَرُنَا شَعَاعاً (أي متفرقاً) ونغرق في بحر التفاصيل ونسقط في «جُب المعلومات»؛ فيبتلعنا «حوتها» أو ذئبها إن شئتَ قلتَ!

ومن ثم: فإن كل «تفسير للواقع» هو «اجتهادي بالضرورة» (بغض النظر عن مدى صوابه أو خطئه)، بينما كل «رصد للوقائع» هو «ظن راجح على أقل تقدير» (أو هكذا يجب أن يكون؛ إذا توافرت: الأمانة في الرصد + التتبع والاستقراء).

وبناء عليه: فكل قراءة/ فهم/ تفسير للواقع: هو ــ مِن أيِّ الناس صَدَر- «متحيزٌ» بالضرورة.

وبهذا البيان تتم تصفية الإشكالية الوهمية حول «الذاتية» و«الموضوعية»، فليس هناك ــ في ظني ــ «جدار أسمنتي عازل» بينهما، وإنما هناك «تفاعل حلزوني بينهما».

* ونعود ثانية إلى الحديث عن مواقع الإنترنت ــ وخاصة مواقع التواصل الاجتماعي ــ فنقول :

من مُميزاتها :

1 - إلغاء حاجز الزمان؛ ومن ثم: سرعة التأثير.

2 - وإلغاء حاجز المكان؛ ومن ثم: سعة الانتشار.

3 - وإلغاء إمكانية التعتيم على الوقائع؛ ومن ثم: تحقيق المصداقية والشفافية وتفعيل مبدأ الحق في الاطلاع (أي حرية تداول المعلومات).

4 - إلغاء إمكانية تكميم الأفواه؛ ومن ثم: تحقيق مناخ الحرية (خاصة حرية التعبير) وتفعيل آلية الشورى (بوجه من الوجوه).

5 - التشجيع على إبداء الرأي دون خوف عقاب أو تسلط؛ وهذا من أكبر المحفزات على الإبداع والاجتهاد والتجديد (بمعانيها الواسعة الشاملة).

6 - تفعيل «آلية الضبط الاجتماعي»؛ فأي انحراف في الرأي أو خلل في الرؤية أو تقصير في الفعل يُنشر على هذه الصفحات الإلكترونية سيجد مَن يُقَوِّمه ويُرَشِّده (بشرط ألا يكون صاحب هذه الصفحة الإلكترونية من الذين سقطوا في «جُب الذاتية الجوانية» الذي سيأتي الحديث عنه في النقطة الرابعة من العيوب).

ومن عيوبها:

1 - الرصد المبتور/ الجزيئي/ الفسيفسائي للأحداث والوقائع؛ والخلل في رصد «الوقائع» يفضي إلى الخلل في فهم «الواقع».

2 - والرصد/ الرفع المنحرف للوقائع؛ عبر نشر الشائعات والأكاذيب والمعلومات المغلوطة أو غير الكاملة؛ وهذا مناخ ممتاز للتعكير والتكدير والتفريق والتمزيق

3 - وطغيان تأثير الصورة على الإدراك والتفسير والتحليل والتفكيك والتركيب؛ مما يفضي إلى السطحية والتبسيط والسقوط في «جُب الواحدية السببية» (وهي نوع مِن «الشِّرك التحليلي») و«جُب الموضوعية الوهمية» (وهي في حقيقتها «سلبية مُتَلَقِّيَة») في حين أن الواقع «تصور مركب ومعقد» غاية التركيب والتعقيد.

4 - السقوط في «جُب الذاتية الجُوَّانِيَّة»، أو بتعبير آخَر «جُب مدرسة الرأي الواحد والاتجاه الواحد». فكثيرٌ مِن مستخدمي هذه المواقع يحرص على ألا تضم قائمة المتواصلين معه (أو لا يحرص على ضَمِّ) أيَّ «آخَر»: جنسِي (ذكورة أو أنوثة ــ مصري أو خليجي أو مغربي أو أندونيسي) أو ثقافي (حضري أو ريفي أو بدوي - قاهري أو صعيدي أو نوبي) أو فكري فلسفي (إسلامي أو علماني، ليبرالي أو ماركسي)

اضبطوا «التواصل الإلكتروني الفيسبوكي» بالتواصل الإنساني فيه وخارجه، واضبطوا خطَراته بالتواصل الفكري: انتَقِلوا من منطق «تواصل الأزرار» إلى منطق «تواصل الأبرار».

أو سياسي (مستقل أو حزبي).. إلخ.
ولهذا أَثَرٌ غيرُ منكورٍ في انتشار «حوار الطرشان» أحياناً، أو «التنميط والقولبة» أحياناً أخرى؛ فالمرء ههنا ــ باستبعاده لأي آخَر ــ إنما يُخاطِب ذاتَه، وكأنما ينظر إلى نفسه في المرآة، مع أنه:
- يَدَّعِي محاولةَ التأثيرِ والتغيير والإصلاح من خلال هذه الصفحات الإلكترونية.
- أو يَدَّعي محاولةَ «الرصدِ الأمين للوقائع» و«التفسير الدقيق للواقع» من خلال هذه الصفحات الإلكترونية.
- أو يَدَّعي محاولةَ «تزكيةِ نفسه وفكره ورأيه ورؤيته» من خلال هذه الصفحات.
وكلُّ هذه الأمور الثلاثة، مجتمعةً أو منفردة، لا يمكن تحقيقها تحقيقاً رشيداً وفاعلاً من خلال «جُب مدرسة الرأي الواحد»!

5/ 1-«التماهي الإلكتروني»؛ بالانسحاب التدريجي الخفي من الزمان والمكان؛ من خلال الاكتفاء به عن «المشاركة الفاعلة» في الحياة، متخيلاً تحقيق ذاته بذلك؛ فيصبح الإنسانُ ــ ذلك الكائن المركب الرباني ــ «مجردَ صفحةٍ في موقع»!

5/ 2 - حتى إنَّ بَعضَهم ــ لا شعورياً ــ يتماهى إلكترونياً؛ حتى يتحول إلى «زِر» في «لوحة مفاتيح»! إنه تحويلُ «العلاقات الإنسانية» إلى «علاقات ميكانيكية»؛ إنها «مَيْكَنَة المشاعر»!

5/ 3 - إنَّ التماهي مع الإنترنت ومواقع التواصل الاجتماعي، والإنكفاءَ عليها، والانعزالَ فيها: يُكَرس لـ «غُربة الذات».

ويَدخل في مفهوم «غربة الذات» عندنا، ضمن ما يدخل: قطعُ الأرحام؛ لأن مفهوم «الذات» نفسه واسعٌ وشامل وعميق؛ فالرؤية المعرفية الإسلامية لا تنظر للذات الإنسانية نظرة أحادية عرجاء، وإنما نظرةً تكامليةً مُسْتَوْعِبَة:
- حيث الذاتُ تُغَذيها أمورٌ، وتتغذى هي بأمور.
- تَقُوم على أمور، وتقام عليها أمورٌ.
- يُشغلُ عليها بأمور، وتَشتَغل هي على أمور.
- تَبْنيها أشياءٌ، وتَبني هي أشياءً.
- تُكَوِّنها مُرَكبات، وتُكَوِّن هي ذاتها مُرَكبات.

5/ 4 - ومقصد التعارف (الذي تؤسس له الرؤية المعرفية الإسلامية) لا يقوم بـ «الإطلال أو التعليق الفكري» على كتابات «الأغيار» وفقط، ولكنه يقوم ــ قبل ذلك ومعه ــ بـ «التواصل الشخصي الرَّحِمي»، والإنسانيةُ أولُ الأرحام المقطوعة بكل أسى وأسف!
رَقُّوا «التواصلَ الإلكتروني الفيسبوكي»: بـ «التواصل الإنساني» فيه وخارجه.
واضبطوا «خَطَراته»: بـ «التواصل الفكري».
باختصار: انتَقِلوا من منطق «تواصل الأزرار» إلى منطق «تواصل الأبرار».

والله أعلى وأعلم.

الشباب العربي والوسائط التواصلية الجديد : بين «النضال الرقمي» و«الانحــــراف القيمي»

د. محمد الزهراوي *zahraoui.po@gmail.com* // باحث في العلوم السياسية

تعتبر ظاهرة انتشار مواقع التواصل الاجتماعي في الأوساط الشبابية بالوطن العربي، من بين الظواهر المعقدة التي تستدعي الدراسة والبحث، بغية تحليل وفهم تأثيرات هذه الوسائط الجديدة على أنماط الفكر والثقافة السائدتين، وتفكيك أدوارها الملتبسة في صناعة الرأي العام، خاصة أن مواقع التواصل الاجتماعي تتميز «بالسرعة في نقل المعلومة»، والقدرة على إيصال تلك المعلومة إلى «شريحة عريضة من الشباب» والتأثير فيها، بعدما عجزت الانظمة السياسية القائمة على استمالة هذه الشريحة عبر وسائل الاتصال التقليدية.
وفي سياق التعاطي مع ظاهرة الانتشار الواسع لمواقع التواصل الاجتماعي، صدرت عدة مواقف تتفق على أهميتها ودورها الحيوي في التواصل ونقل المعلومة، وتختلف في توصيف تداعيات هذه الظاهرة على نمط العيش ككل، وكسرها لحدود ومجالات الخصوصية، حيث باتت تقترن في ذهنية البعض كنوع من العبودية الجديدة التي توصف «بالعبودية الرقمية الطوعية». مقابل هذه النظرة الاحترازية، يرى البعض الآخر أن ذلك مجرد تهويل مُبالغ فيه، وأن هذه المواقع هي نتاج التطور التكنولوجي، وعوض تضخيم المخاطر الفكرية والثقافية والصحية الناجمة عن سوء استعمالها حسب منظورهم، يجب التركيز على إيجابياتها والعمل ايجاد طرق جديدة تواكب وتؤطر عملية الاستعمال والتلقي والتوجيه.
ومن أجل فهم التأثيرات والانعكاسات الناجمة عن الوسائط التواصلية الجديدة على الجيل الشبابي في الرقعة العربية، سيتم التركيز في هذه الدراسة على جانبين أساسين، أظهرت الممارسة والوقائع اليومية مدى سطوة وتغلغل تلك الوسائط فيهما، الأول، يرتبط بقوة تأثير مواقع التواصل الاجتماعي في تشكيل الرأي العام من جهة، والثاني بمساهمة تلك المواقع في إفراز نمط جديد يؤثر سلباً على منظومة القيم السائدة وأكثر تعقيداً على المستوى التداولي، نتيجة وظائفها الدخيلة التي تتجاوز الأنماط الاجتماعية والثقافية السائدة من جهة أخرى.

الوسائط التواصلية الجديدة و«النضال الرقمي» الشبابي

ساهمت مواقع التواصل الاجتماعي بالرقعة الجغرافية العربية في بروز مظاهر جديدة على مستوى

الاستنتاجات والتحليلات المحدودة التي تطرقت لهذا الموضوع، تبقى مجرد ملاحظات أولية أو انطباعات مُستقاة من الواقع المعاش، ولا يمكن في جميع الأحوال أن ترقى إلى المستوى العلمي.

صناعة الرأي العام، وتشكيل مجموع الافكار والانماط والانطباعات حول المستجدات والاحداث الهامة، حيث باتت هذه الوسائط الجديدة أكثر تأثيراً من الوسائط التقليدية مثل «القنوات التلفزية» والمذياع» و«الجرائد»، كما أفرزت واقعاً جديداً بحكم قيامها بوظائف جديدة تندرج في إطار يمكن تسميته « بالنضال الرقمي»، كبديل عن الوسائط الأخرى كالأحزاب والنقابات والجمعيات، بعدما أضحت مواقع التواصل الاجتماعي فضاءً ومتنفساً جديداً للاحتجاج والتعبئة وتصريف المواقف والتعبير كذلك عن الآراء من طرف مختلف الشرائح والفئات.

وبالرجوع إلى أحداث الربيع العربي الذي شهدته المنطقة العربية أواخر سنة 2010 ، يتضح جليا أن الشباب العربي لعب دوراً رئيسياً ومحورياً في الأعداد والتنسيق بين مختلف المكونات التي ساهمت في الحراك الشعبي، حيث وظف هذا الشباب وسائل الاتصال الحديثة للتعبئة من أجل الخروج في المظاهرات، وفضح ونشر كل التجاوزات والممارسات والحقائق عن النخبة الحاكمة وعائلاتهم عبر شبكة التواصل الاجتماعي خاصة الفيسبوك وتويتر، الأمر الذي أدى إلى استنفار المواطنين وانخراط كافة الفئات التي جزء كبير منها ينتمي إلى الطبقة المتوسطة إلى جانب الفئات الشعبية الكادحة.

فالشباب الذي كانت تعتبره الأنظمة العربية خارج أي معادلة سياسية، حيث كانت جد مطمئنة بعد نجاحها إلى حدود كبيرة في تفتيت النخبة السياسية وشراء بعضها بالامتيازات وعائدات الريع، وإثارة الخلافات بين بعضها البعض حتى وصل عدد الأحزاب مثلاً في المغرب إلى أكثر من ثلاثين والعشرات من النقابات العمالية والنخب السياسية القليلة التي لم تنغرس في مستنقع الفساد تعرضت للتشهير وإلى حملات منظمة للإساءة لسمعتها (1). لذلك، فإن نجاح الثورات العربية آنذاك حسب المتتبعين يعود بالأساس إلى العدد الكبير من مستخدمي الإنترنت، خاصة مواقع التواصل الاجتماعي، كالفيسبوك، حيث بلغ عدد مستخدمي هذا الموقع في تونس نسبة 19% (أي ما يعادل المليوني شخص) من مجموع السكان في تونس، وبلغت نسبة الشباب مستخدمي الموقع الذين تتراوح أعمارهم بين 17ـــ44 سنة ما يقارب 87% من مجموع المستخدمين خلال شهر يناير 2011، وهو الشهر الذي شهد هروب الرئيس التونسي زين العابدين بن علي (2).

من جهة اخرى، فإن عنصري الشباب وانتشار الوسائط التواصلية الحديثة، ساهما بشكل كبير في إحداث تغيرات طارئة على الواقع العربي المتردي، حيث شكل في العشرية الأخيرة أرضية خصبة ومؤثرة في مجمل الحراك الاجتماعي، فالشباب هم المحرك الأول للعجلة الاقتصادية من خلال تمثيلهم النسبة الأعلى، كما أنهم الفئة الأكثـر استهلاكاً في مجتمعاتهم، وعادة ما تتحرك الفئات العمرية الشابة على إيقاعات الأحلام والطموحات الكبرى. فعمليا ارتبطت التحولات الكبرى في التاريخ، بانخراط الشباب

في آلياتها، وفي الحالة العربية تعتبر نسبة الخصوبة عالية نسبيا، ويغدو معها العنصر الشبابي طاغيا في حضوره، مما يجعل المجتمعات العربية مجتمعات شابة (3).

ويظهر تقرير المعرفة العربي، حجم معاناة الفئة العربية الشابة من آفة البطالة بين العامين 2005ـــ2006، ففي الجزائر بلغت نسبة البطالة بين الشباب 46%، وفي تونس 30%، وفي ليبيا 30%، وفي مصر 25%، وفي اليمن 20%، وفي السعـودية 25%، وفي البحرين 20%، اما نسبة الشباب من مجموع العاطلين عن العمل، فهي تجـاوزت 50% في البحرين ومصر وتونس واليمن وقاربت 70% في الجزائر (4).

فالشباب إذن يحتل مكانة مهمة داخل النسيج الاجتماعي العربي إذ أنه يمثل قاعدة بشرية عريضة ومتنوعة، سمتها الأساسية أنها نشيطة وحيوية ومؤثرة في التوجهات العامة التي تعكسها التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تعرف المنطقة العربية.

من جانب آخر، فالابتكارات المرتبطة بصورة وثيقة فيما بينها سواءً على المستوى التقني أو على مستوى الاستخدام الاجتماعي، تجعل من المنطقي التركيز على المحرك الأساسي للتقاطع التقني الراهن، أي الإنترنت ولها أسماء متداولة أخرى، «الويب»، الشبكة، فإلى جانب التلفزيونات الفضائية التي عرفت تطوراً مذهلاً في العالم العربي، في أواسط التسعينات (1990)، كانت الانترنيت تحظى بأفضلية اعتبارها العامل الأكثر وعدا في التحولات التي من المتوقع حصولها في مجال المعلومات، وبالتالي الأكثر تأثيراً في ميدان تكوين الرأي العام (5).

فالإنترنيت تنتسب إلى «العصر الإعلامي الجديد»، حيث أنها تتميز بطبيعة «بيئتها التواصلية»، المبنية ليس على التواصل العمودي التراتبي وأحادي الوجهة، بل على التواصل الأفقي، وأيضا «الشبكي» المبني على المشاركة (6).

واستناداً إلى التقرير العربي الثاني للإعلام الاجتماعي، الذي يعده برنامج الحوكمة والابتكار في كلية دبي للإدارة الحكومية، أن عدد مستخدمي الفيسبوك في العالم العربي، وصل نهاية ربيع العام 2011 إلى 27,7 مليون مستخدم، بزيادة قدرها 30% عن بداية العام عينه (7)، فيما بلغ عدد مستخدمي موقع «تويتر» النشطين أثناء الفترة نفسها 1.1 مليون مستخدم وقد أرسل هؤلاء «المستخدمون النشطون» ما يزيد على 22,7 مليون تغريدة (TWEET) خلال الربع الأول من العام 2011، وتركزت توجهات استخدام «تويتر» في المنطقة العربية خلال هذه الفترة بشكل رئيسي على الحراك الشعبي العربي (8).

لذلك ينبغي التأكيد بأن انتشار الإنترنت في العالم العربي، وإن يكن بعيداً عن معدل انتشارها في مناطق أخرى من الكرة الأرضية، إلا أنه بات وحتى وسط الطبقات الشعبية الفقيرة، قد صار واقعاً

انتشار الإنترنت في العالم العربي، بات واضحاً حتى وسط الطبقات الشعبية الفقيرة، بل أصبح واقعاً حقيقياً يُشكل جزءًا من المنظومة الإقليمية لنقل المعلومات.

ساهم سوء استعمال الوسائط التواصلية الجديدة من لدن الشباب، في جعل تلك الوسائط بمثابة مسرحاً فسيحاً لتمرير المغالطات بغرض توجيه الرأي العام، كما سارت ميداناً خصباً لانتهاك الخصوصية.

حقيقياً يُشكل جزءًا من المنظومة الإقليمية لنقل المعلومات (9)، كما تتميز هذه التقنيات الجديدة، وخاصة الإنترنت، بدور مشترك، حيث تساهـم كلهـا في اقتصاد جديد قائم على مبدلات رمزية تغير بعمق التراتبيات الاجتماعية للمعرفة، وتتميز كذلك بأنها أكثر تبادلية من وسائل الإعلام والاتصال السابقة، المطبوعة منها أو المسموعة والمرئية، وبأنها أسهل للاستخدام سواء للتلقي أو للإرسال، كما أوجدت الوسائل المعلوماتية والإعلامية الحديثة، عالماً لم تعد فيه المراجع معطيات مطلقة وجامدة بل على العكس تحولت إلى معطيات قابلة لإعادة التشكيل عبر أسلوب «القطع والجمع» [copier - coller]، بما يشبه حركة النوافذ على شاشات الحواسيب الإلكترونية، سواء من أجل المقارنة أو من أجل البرهنة (10).

واضح أن الوسائط التواصلية الحديثة ساهمت في بناء جسور التعارف والتفاعل سواء بين الشباب العربي أو مع باقي الشعوب الأخرى، حيث شكلت مواقع التواصل الاجتماعي المختلفة، الوسيلة والفضاء الافتراضي الذي ساعد الفئات الشابة وغيرها من التعبير عن آرائها ومواقفها، وتبادل الآراء مع مختلف الشرائح حول مجموعة من القضايا والرهانات المستقبلية.

وبالرغم من تعدد وتنوع الخلفيات والمرجعيات الفكرية بالنسبة للفئات الشبابية التي ساهمت وقادت الثورات العربية من ناحية، والاحتجاجات والمظاهرات من ناحية أخرى، فإن الإسلاميون بفضل تجدرهم في الأوساط الشعبية، وقوتهم التنظيمية وتوفرهم على كتلة ناخبة منضبطة استعطوا أن يتصدروا المشهد السياسي بعد سقوط بعض الأنظمة في الحالة التونسية والمصرية والليبية، أو خلال الانتخابات التي جرت بعد الحراك الشعبي الذي تزامن مع ثورات الربيع العربي في الحالة المغربية.

هذا، بالإضافة إلى اعتماد الشباب بشكل كلي على مواقع التواصل الاجتماعي من أجل خلخلة الواقع السياسي وتوازناته البنيوية التقليدية السائدة في بعض الدول العربية خلال مرحلة الحراك الشعبي، فقد أصبحت هذه الوسائط التواصلية في الوقت الراهن من أهم القنوات التعبيرية التي يلجأ إليها الافراد بمختلف الشرائح، كما تقوم هذه الوسائل بالتأثير في الرأي العامّ بشكل قويّ جدّاً، بحيث تحوّل الجميع إلى «صحفيين»، وتبعاً لذلك أصبح العالم الافتراضي ملاذاً مناسباً وسهلاً وناجعا لتصريف المواقف، ولتنظيم وتنسيق الجهود حول البرامج والخطط المرتبط «بالفعل الاحتجاجي»، سواءً من خلال تنظيم حملات أو صياغة عرائض أو بلاغات «فيسبوكية» تقلى تفاعلاً وانخراط كبيراً تعجز التنظيمات السياسية والاجتماعية الموجودة في العالم الواقعي على تحقيقه.

الوسائط التواصلية الجديدة من «الانحراف القيمي» إلى «العبيد الرقمي»

لا يمكن النظر إلى تأثير مواقع التواصل الاجتماعيّ بنظرة إيجابيّة أو سلبيّة في المجمل، حيث أن طريقة الاستخدام هي التي تحدّد نوع التأثير سواء كان إيجابيّاً أو سلبيّاً، بحكم أنه من ضروريّات الحياة اليومية استخدام ومواكبة التكنولوجيا الحديثة والمعاصرة، خاصة أن جيل الشباب اليوم أصبح ميّالا لاستخدام العالم الافتراضيّ وشبكات التواصل الاجتماعية أكثر من نشاطه على أرض الواقع.

وبالرغم من أن الوسائط التواصلية الجديدة خلال فترات الربيع العربي أظهرت أن الشباب العربي يتمتع بوعي كبير واهتمام واسع تجاه عدة مواضيع سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو حتى دولية، وحطمت الصور النمطية التي كانت سائدة، إلا التعاطي اليومي مع شبكات التواصل الاجتماعي، أفرز بعض المظاهر السلبية التي جعلت البعض يصفها «بالعبودية الرقمية» التي تعتبر من أشد العبوديات الراهنة استلاباً للإنسان ولقيمه وعاداته وخصوصيته.

وبحكم انفتاح هذه الشبكات على كافة الافراد والجماعات في ظل عدم وجود أية ضوابط قانونية وأخلاقية، فإن الاستخدام والتداول اليومي للوسائط التواصلية الجديدة من لدن الشباب، أدت إلى ظهور بعض السلوكيات السلبية التي من أبرزها استهداف البعض في معتقداتهم وقناعاتهم، ونشر الافكار والقيم المخالفة للقانون، والتشهير بالناس من خلال الشائعات، والابتزاز والتزوير وقلب الحقائق، والتفكك الاسري، وغيرها من والافعال والانماط السلوكية والثقافية التي تؤشر على فقدان الافراد لحسهم النقدي ولقيمهم الاصيلة بعدما تمكنت الشركات المالكة لهذه الوسائط من امتلاك وسلب عقول بعض مستعمليها إلى درجة يمكن وضع وتوصيف هؤلاء في خانة « العبيد الرقمي».

وفي إطار محاولة استعراض بعض التأثيرات والانعكاسات السلبية التي أفرزها التعاطي العشوائي للشباب مع كافة الوسائط الرقمية، يمكن استحضار الحالة المغربية التي تتقاطع وتتشابه إلى حدا كبير مع التجارب الاخرى في العالم العربي (11)، حيث أظهرت نتائج البحث الميداني الوطني السنوي للوكالة الوطنية لتقنين الاتصالات حول تكنولوجيا المعلوميات والاتصالات لدى الأسر والأفراد لسنة 2015 في المغرب، أن ما يزيد عن 94.4 في المائة من المغاربة الذين تتراوح أعمارهم ما بين 12 و65 سنة يتوفرون على هاتف نقال، من ضمنهم 55 في المائة تقريبا يتوفرون على هواتف ذكية، بما يربو عن 15 مليون مغربي (14 مليونا و700 ألف تحديداً)، بينما تتوفر 54.8 في المائة من الأسر المغربية على أجهزة الكمبيوتر اللوحي (12).

كما خلصت هذه الوكالة إلى أن 89 في المائة من المغاربة الذين يرتبطون بشبكة الإنترنت بواسطة هواتفهم الذكية يستعملونها من أجل تصفح والمشاركة في مواقع التواصل الاجتماعي، فيم يلجأ 77.2 في المائة منهم إلى تحميل التطبيقات المتنقلة، و65 في المائة إلى تبادل الرسائل النصية الذكية، و51 في المائة إلى تصفح البريد الإلكتروني و23.6 في المائة يستخدمون الإنترنت لاستعمال تطبيقات تحديد الموقع الجغرافي (13). كما أشار التقرير، بأن اثنين من كل ثلاثة مستعملين لمواقع التواصل الاجتماعي يلجون تلك المواقع بصفة يومية، فيم يقوم 52.8 في المائة بذلك لمدة تزيد عن الساعة، في وقت يستعمل 8 من كل 10 من المستعملين هواتفهم المتنقلة لزيارة تلك المواقع (14).

ومن خلال هذه المعطيات والأرقام، يتضح جلياً أن هناك تصاعد على مُستوى مستعملي الوسائط

التواصلية الجديدة، وطلب متنامي على التكنولوجية الرقمية وما توفره من خدمات على مختلف المستويات، الأمر الذي يعكس المكانة الاساسية والقوية التي باتت تحتلها تلك الوسائط في حياة الأفراد. على أن الاشكال المطروح أثناء محاولة رصد التعقيدات والتغيرات التي أحدثتها الثورة الرقمية على مستوى البنيتين السلوكية والثقافية لدى الشباب، وفي ظل غياب دراسات اكاديمية وعلمية لهذه الظاهرة من طرف الباحثين المختصين وبالتحديد السوسيولوجيين، فإن الاستنتاجات والتحليلات المحدودة التي تطرقت لهذا الموضوع، تبقى مجرد ملاحظات أولية أو انطباعات مُستقاة من الواقع المعاش، ولا يمكن في جميع الأحوال أن ترقى إلى المستوى العلمي.

ومن المظاهر المنتشرة بقوة والتي تؤشر على تحكم تلك الوسائط التواصلية في اختيارات وتوجهات الافراد وتنقلهم من العالم الواقعي بتعقيداته إلى عالماً افتراضياً أكثر تعقيداً وتناقضاً (عالم العبودية الرقيمة الطوعية)، يمكن الاستعانة بثلاثة مظاهر على سبيل المثال لا حصر:

ـ الانعزال عن العالم الواقع وهدر الوقت: أصبحت هذه الوسائط بيئة حاضنة للعزلة والانطواء على الذات، مع تزايد استخدام الشبكات الاجتماعية قلّت الحاجة للتعامل مع الناس على أرض الواقع، وهذا قد يُفقد المستخدمين الكثير من مهارات التواصل مع المجتمع ومع الناس من حولهم. كما يقضي معظم الأفراد جُل وقتهم على شبكات التواصل الاجتماعي بدون أي فائدة وبالتالي هذا الوقت المهدور يحل مكان المهمات التي يجب عليهم تنفيذها (الواجبات المدرسية، الواجبات جامعية، الرياضة، ممارسة أنشطة أخرى مفيدة.).

ـ كثرة تداول الإشاعات والأخبار المغلوطة: نظراً لعدم اشتراط التأكد من المعلومة قبل نَشرِها، أو نشر مصدر الخبر على تلك المواقع، إضافة إلى غياب الرقابة على ما يُكتَب أو ما يُنشَر في تلك المواقع، فهناك كثير من الشباب يقومون بنشر مواد ليست لها أي أهمية، بل إنها ضارة، وهناك ضرر كبير جدًا لهذه المواقع (15).

ـ إضعاف العلاقات الانسانية وتكريس الفردانية: مفارقة أن تكون هذه الشبكات التي من المفترض انها أدوات لزيادة التواصل بين الناس هي نفسها أداة تؤدي إلى إضعاف العلاقات الاجتماعية والإنسانية، ولفهم هذه المفارقة، يجب التفريق أولاً بين التواصل بين الأفراد وبين العلاقات الاجتماعية بمفهومها الواسع، فالتواصل هو وسيلة من وسائل تقوية العلاقات الاجتماعية في المجتمع، لكن الترابط الاجتماعي مفهوم أوسع بكثير ولا يقتصر فقط على التواصل، فالتواصل الذي يتم عبر الحياة الافتراضية ليس تواصلاً مكتمل الأركان، يكاد يكون خالياً من المشاعر المتدفقة، تنعدم فيه لغة العيون وتقاسيم الوجه، التواصل الإلكتروني تواصل جاف جامد (16). كما كرست هذا الوسائط منطق الفردانية المتمثل في الأنانية المفرطة التي تجعل الفرد ينتج بعض القيم المنحرفة الخالية من الحس الانساني والمتناقضة مع قيم الجماعة (17).

وحاصل القول في هذه المقالة، أن سوء استعمال الوسائط التواصلية الجديدة من لدن الشباب العربي، جعل تلك الوسائط بمثابة مسرحاً فسيحاً لتمرير المغالطات بغرض توجيه الرأي العام، كما سارت ميداناً خصباً لانتهاك الخصوصية سواءً بالاستعانة بالبرامج والتطبيقات للتجسس، بحيث أنها تساعد

على نقل الملفات الإلكترونية من الأجهزة الشخصية بكل سهولة، ويتم نشر تلك الخصوصيات بين الناس. لذلك من الضروري فتح نقاشات عمومية والدعوة إلى إجراء أبحاث أكاديمية من أجل إيجاد وسائل وطرق عملية وعلمية قد تساعد على عقلنة استعمال التكنولوجية الرقمية والتقليل من تأثيراتها السلبية على الشباب.

الهوامــش :

1 ـ محمد الزناتي، "قراءة في الثورات العربية"، مطبعة أصكوم Accom ، القنيطرة، المغرب، الطبعة الأولى 2011، ص: 124ـ125 .

2 ـ راجع: العربي صديقي، "تونس: ثورة المواطنة... «ثورة بلا رأس» ورقة بحثية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 25ـ7ـ2011 انظر: الورقة البحثية كاملة على الموقع: www.dohainstitute.org

3 ـ فعلى سبيل المثال: ـ تونس: سكانها 10,4 مليون نسمة، ونسبة الشباب فيها 42,1%.

ـ مصر: سكانها 80,6 مليون نسمة، ونسبة الشباب فيها 54,3%.

ـ ليبيا: سكانها 6,5 مليون نسمة، ونسبة الشباب فيها 47,4%.

ـ المغرب: 34,4 مليون نسمة، الشباب منهم بنسبة 47,4%.

ـ السعودية: يقدر عدد سكانها ب 27 مليون نسمة، والشباب فيها 50,8%.

ـ الأردن: عدد السكان 6,4 مليون نسمة، نسبة الشباب منهم 54,3%.

راجع: إبراهيم المدهون، توفيق شومان، جورج قرم، وآخرون، "ثورات قلقة، مقاربات سوسيوـ إستراتيجية للحراك العربي"، إعداد وتقديم: محمود حيدر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 2012ص: 190ـ195 .

4 ـ تقرير المعرفة العربي، دار الغرير للطباعة والنشر، دبي 2009، ص: 10ـ11 .

5 ـ عبد الله حمودي، دينيس بوشار، ريمي لوفو، "هل تتوافق الديمقراطية مع الإسلام"، ترجمة: رياض صوما، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى 2009 ص: 256ـ257.

6 ـ 1998 .M.Castells, "La société en réseaux", Paris, Gallimard. 1999ـ22 , Page : 35ـ.

7 ـ للإشارة، فقد ارتفع عدد مستخدمي الإنترنت 15 مرة خلال خمس سنوات (من 1 مليون سنة 1999 إلى 15 مليونا سنة 2004، أي حوالي 5% من عدد الإجمالي لسكان المنطقة العربية، راجع الموقع الالكتروني:www.internetwourldstats.com

8 ـ مجموع من المؤلفين، "ثورات قلقة، مقاربة سوسيوـ إستراتيجية للحراك العربي" مرجع سابق، ص: 195 .

9 ـ عبد الله حمودي وآخرون "هل تتوافق الديمقراطية مع الإسلام"، مرجع سابق ص: 268.

10 ـ نفس المرجع ص: 278ـ279.

11 ـ منهج دراسة الحالة يمكننا من استخلاص بعض النتائج والاستنتاجات المرتبطة ببعض التجارب وتعميمها على الاخرى، خاصة في ظل تشابه الانساق القيمية والاجتماعية والسياسية.

12 ـ راجع التقرير الذي يتضمن هذا البحث على موقع الوكالة الوطنية لتقنين الاتصالات على موقها الرسم: www.anrt.ma

13 ـ رصد تقرير الوكالة الوطنية لتقنين الاتصالات أن أزيد من 50 في المائة من المغاربة المتوفرين على "سمارت فون" يستخدمونه في الولوج إلى شبكة الإنترنيت، حيث تبلغ هذه النسبة 59 في المائة بالمناطق الحضرية، وما يربو عن 35 في المائة في العالم القروي، راجع التقرير، مرجع سابق.

14 ـ أوردت الوكالة كذلك في تقريرها السنوي أن الولوج إلى الإنترنت المتنقل لدى الأسر شهد ارتفاعا بنسبة 65 في المائة خلال 2015، مقابل 45.6 في المائة في 2014.

15 ـ راجع الرابط التالي، www.alukah.net/culture/0/63253/#ixzz46MS6g6Ge

16 ـ عمر الحمدي، "أهم خمس سيئات أحدثتها شبكات التواصل الاجتماعي"، موقع عالم التقنية على الرابط: www.tech_wd.com/wd/2015/04/13

17 ـ تابع الرأي العام المغربي باهتمام شديد خلال شهر أبريل 2014 القضية التي عرفت باسم "مي فتيحة" وهي سيدة معروفة بمدينة القنيطرة ببيعها للحلويات والفطائر "البغرير"، أقدمت على حرق جسدها احتجاجا على الظلم الذي تعرضت له، وبعدما أسفر ضغط الشارع عبر مواقعِ التواصِل الاجتماعي وتداول صورها وهي تحترق على اليوتوب إلى فتح تحقيق ومتابعة المتسببين، أظهرت كذلك هذه الواقعة جانبا مغايرا يعكس النزعة الفردانية والتجرد من الانسانية لمستخدمي هذه الوسائط، حيث بدل التدخل لإنقاذ السيدة فضل بعض الحاضرين تصوير المشهد بالصوت والصورة والاكتفاء بالفرجة والاستمتاع بتسجيل ألسنة النار تأكلِ جسدها المترهل بواسطة الهاتف الذكي. هذه ظاهرة انحراف سلوك ونرجسية، إذا يرى صاحب التسجيل أن قيامه بذلك يُعتبر تدخلاً من وجهة نظره أهم من التدخل المباشر، ونقل واقعة الاحراق أهم من إنقاذ روح إنسان.

وقفات أولية مع تفاعلات «الزمن الرقمي»

حفيظ اسليماني *slimani.hafid1983@gmail.com* // باحث في مقارنة الأديان

نعيش اليوم ثورة تكنولوجية جعلت من العالم قرية صغيرة، فما كان يستحيل فعله البارحة أصبح ممكناً في ظل الزمن الرقمي، غير أنه رغم المزايا التي خولها لنا، من حصول على المعلومات ونشرها، وتبادل للأفكار. فإن هناك سلبيات أخرى يمكن أن نطلق عليها «العبودية الرقمية»، حيث ينعزل الإنسان عن الفضاء العائلي لينخرط في عالم آخر دون مبالاة بالمحيط الذي يعيش فيه.

نهاية عصر بيع المعلومة أو احتكارها

منذ زمن ليس بالبعيد كانت المعلومات أو الأخبار بمثابة سلعة تباع وتشترى نظراً لحصريتها زمكانيا، ولهذا يرى السير رودريك من وكالة رويترز أنه «من المؤسف أن النظرةَ إلى تربُّح وكالات الأنباء من بيع الأخبار على أنه عمل غير أخلاقي أو ما شابه لم تنتهِ تماماً بعدُ. قد يتربَّح المرء من جميع الأنشطة الأخرى تقريباً ــ من بيع الكحوليات والمخدرات والأسلحة والتوابيت والمياه والمأوى والروايات ــ لكن لا يسعه أن يتربح من الأخبار، فما المانع؟» (1).

يرى السير رودريك أن بيع الأخبار أمر عادي، خصوصا وأن أمر الوصول إليها ليس بالسهل، ويضيف قائلا: «كانت الأخبار المنقولة إلكترونيًّا في القرن التاسع عشر مقارَنةً بالأخبار في العصور السابقة سلعة ثقافية جديدة في زمانها، غير أنها اختلفت عن السلع الأخرى؛ لأنها غدَتْ سريعًا سلعةً حصرية لا يمكن للجميع الاستفادة منه» (2). يصف هنا الأخبار بوصفها سلعة ثقافية، وهي سلعة حصرية.

قد يبدو الأمر منطقيا بخصوص بيع الأخبار سابقاً، نظراً لحصريتها على مستوى الزمان والمكان، لكن اليوم مع الزمن الرقمي أصبحت الأخبار متاحة للجميع، إن لم نقل أصبح كل مواطن يحمل هاتفاً ذكياً بمثابة مراسل صحفي، قد يلتقط صورة أو فيديو لحدث ما، وبمجرد نشره يُصبح خبراً مشاعاً في شتى أنحاء العالم. وبالنتيجة، لقد ولّى عصر احتكار المعلومة والأخبار في زمن أصبح فيه العالم متحد الأركان، بحيث أنه من البيت يمكن للإنسان أن يطلع على أخبار العالم، ويساهم هو بدوره في ترويج بعض الأخبار بنقرة واحدة على جهاز الاتصال لديه.

أفول التضليل الإعلامي أو أسطورة الحياد

لم يمر وقت من الأوقات إلا وتحدث وتتجدد الكثير من المصائب، والجرائم، والكوارث، وكلما كانت للدول والحكومات اليد في ذلك بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فإن الشارع سيتجاوب مع ذلك

سواء من خلال تنظيم مظاهرات منددة، أو عصيان مدني أوغير ذلك من طرق التعبير عن الغضب، فيكون بذلك لزاماً على الطرف الآخر اللجوء إلى الإعلام الرسمي قصد تقديم التوضيحات، لتهدئة الأوضاع والتقليل من قيمة الحادث والخسائر التي سببها. وكل ذلك في إطار ما يمكن اعتباره نوعاً من «التضليل الإعلامي».

إلا أنه من الصعوبة في عالم اليوم النجاح في ذلك، فالثورة الرقمية والتكنولوجيا الحديثة تسبق الإعلام الرسمي في نشر كل الوقائع بالصوت والصورة، بمعنى آخر، زمن التضليل الإعلامي يكاد يُصبح غير ذي فعالية، وإذا ما استمر ذلك التضليل الواضح، ستسقط رواية أو أسطورة حياد الدول والحكومات في شتى المجالات خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالتضليل أحيانا لخدمة النظام العام وحفظه.

رقمنة حرية التعبير

ونحن نتحدث عن حرية التعبير ما يسعنا إلا أن ننحني لـ«مارك زوكربيرغ» مؤسس موقع «الفيسبوك» الاجتماعي، وهو أكبر موقع اجتماعي في العالم. فبسببه انطلقت صرخة مدوية تعبر عن سخط على الوضع السياسي والاقتصادي والديني، حيث هذا الموقع وسيلة للتعبير عن الرأي وتوجيه الانتقاد، وتقديم النصائح، والتأطير عبر نشر الأفكار من جهة، ومن جهة ثانية مكانا لحشد الجمهور من أجل القيام بمهمة ما، أو مظاهرة. ولنا في أحداث «الربيع العربي» خير مثال، فبواسطة مواقع التواصل الاجتماعي، تمت التعبئة، وما كان افتراضياً أصبح واقعياً، بصرف النظر عن مآلات وتفاعلات هذا الحراك.

هكذا أصبح هذا الفضاء يخيف الدول، فما إن يتحد سكان القارة الزرقاء حول موضوع ما، ويجعلوا منه حديث الساعة، فإنه يكون لزاماً على الحكومات التي تحترم نفسها أن تبادر إلى تقديم توضيح ببلاغ أو بيان، تفاديا لانفجار الوضع. مع الأخذ بعين الاعتبار أن الفيسبوك ينبغي أن يقودنا إلى ثورة علمية كبيرة، تكون هي أساس الاقتصاد والسياسة وغيرها، بدل أن يقودنا إلى بحر من الدماء والعنف والتعصب والاقصاء.

التواصل والتعارف ونشر الثقافة

لم يخرج التواصل مع المعارف عن نطاق الحدود إلا مع الزمن الرقمي، فاليوم كل منا تربطه علاقات مع أشخاص خارج الحدود من مختلف بقاع العالم. فبإمكاننا اليوم من خلال علاقاتنا بغيرنا، أن نسافر إلى بلد آخر عند زميل أصبح مع مرور الوقت صديقاً وأخاً، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل هناك من كان الفضاء الأزرق سبباً في حصوله على شريكة حياته.

لا يتمتع الأطفال بالحماية الكافية أثناء استخدامهم للإنترنت، فمعظم المواقع التي خصصت للدراسة قامت بجمع معلومات شخصية من الأطفال دون الرجوع إلى ذويهم أو أخذ الإذن منهم.

نحن مطالبون بالانخراط النافع في الزمن الرقمي، لأن المستقبل أصبح أيضاً بين أيدي من يملك الإعلام [الرقمي نموذجاً] وليس بالضرورة لمن يمتلك الدبابات وحسب.

وفي مقابل التواصل والتعارف، فإننا اليوم عبر هذا الفضاء الأزرق نُعرِّف ثقافتنا للآخر كما يُعرِّفنا هو بثقافته، بعدما كان الأمر يحتاج إلى زيارات ميدانية، أو تأليف الكتب ونشرها على أوسع نطاق قصد نشر ثقافة ما. مع الأخذ بعين الاعتبار ما ينعكس سلبا أحيانا على الهوية الثقافية لرواد هذا الفضاء، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالأطفال.

إن مزايا الزمن الرقمي تتجاور مع عدد من السلبيات، والتي يمكن حصر بعض منها على سبيل المثال في المواضيع التالية:

تداعيات على الأسرة

مما لا شك فيه أنه مع عالم «الفيسبوك» بات هناك تأثير واضح على مستوى العلاقات الأسرية، سواء من حيث التفاعل أو التعاون وغيرهما، تقول منال: «عن الوحدة والعزلة والإحباط قامت دراسة أجراها روبرت كراوت وآخرون حول العلاقة بين استخدام الأفراد الإنترنت ودرجة الاندماج الاجتماعي والآثار النفسية المحتملة لهذا الاندماج. وهي دراسة أجريت بولاية بنسلفانيا الأمريكية على 93 أسرة تبين وجود ارتباط سلبي بين الاستخدام الإنترنت والاندماج الاجتماعي حيث يقل التفاعل بين أفراد الأسرة ويقل اشتراك الأفراد في العمل الاجتماعي المحلي كلما زاد استخدامهم للإنترنت كما تبين وجود ارتباط إيجابي بين الاستخدام للإنترنت والشعور بالوحدة والعزلة والشعور بالإحباط. وخلصت الدراسة إلى أن استخدام الإنترنت له تأثير سلبي كبير على درجة الاندماج الاجتماعي والصحة النفسية مع الاحتفاظ بمزاياها الاتصالية الأخرى» (3). ونقدم هنا صورتين كنموذج على التفاعل بين أفراد العائلة:

أ ــ النموذج الأول أسرة عادية، أفراد العائلة في تفاعل مع غياب أي جهاز رقمي.

ب ــ النموذج الثاني وهي صورة لقيت رواجاً وتفاعلاً كبيراً على مستوى صفحات «الفيسبوك» و«التويتر»، وتتعلق بزيارة مجموعة للشباب لجدتهم، حيث الجميع منشغل بجهازه دون مبالاة بالجدة وكأنها غير موجود البتة.

بالنسبة للتداعيات على الأطفال، فمعلوم أن الطفل يُعد «ورقة بيضاء» يمكن كتابة أي شيء نافع أو ضار عليها، خاصة أن مرحلة الطفولة هي مرحلة التشكيل العقلي والفكري والسلوكي للإنسان، وما يتم غرسه في مرحلة الطفولة من مكتسبات ومؤثرات ومدخلات يظل مترسباً مدى الحياة، وما يكتسبه الطفل من قيم وأخلاقيات، وسلوكيات حسنة أو سيئة، سلبية أو إيجابية، فإنها ستظل مقترنة به حتى نهاية العمر (4). ولذلك فوسائل الإعلام والتقنية الحديثة التي يستعملها الطفل

حاليا كالقنوات الفضائية، وشبكة الإنترنت، وألعاب الفيديو ومحتوى الهاتف الجوال، وفي ظل انعدام الرقابة على استخدامها، وإدمان الطفل عليها، فإنها يمكن أن تشكل خطراً حقيقياً على نفسية الطفل ومستقبله (5). وهذا الأمر يحتم على الأسر اليقظة تفادياً لأي كارثة تؤثر مستقبلا على أبنائهم.

والتأثير لا ينحصر فقط في الإدمان أو التربية على ثقافة ما أو سلوك معين، بل هناك أمر آخر يتعلق بالخصوصية، تقول منال: «في دراسة حول خصوصية مستخدمي الإنترنت من الأطفال عام 2000 تم تحليل 163 موقعاً خاصا بالأطفال للتعرف على القواعد التي تحكم عملية جمع المعلومات الشخصية منهم عن طريق الإنترنت، تبين أن هؤلاء الأطفال لا يتمتعون بالحماية الكافية أثناء استخدامهم للإنترنت، فمعظم المواقع التي خصصت للدراسة قامت بجمع معلومات شخصية من الأطفال دون الرجوع إلى ذويهم أو أخذ الإذن منهم. كما أن تلك المواقع لم توضح الغرض من جمع تلك المعلومات الشخصية، ولم تشترط على الأطفال أخذ موافقة الوالد قبل جمعها» (6). فها نحن أمام وجه آخر من أوجه استغلال الأطفال!، فمن يوقف أمثال هذه الأمور في العالم الرقمي، ولذلك فعلى الوالدين القيام بما يلزم لحماية أولادهم.

واضح أن المنطقة أمام امتحان عسير، إذا لم ننخرط فعلياً وبشكل نافع، في عالم الزمن الرقمي، وذلك بالمساهمة في الابتكار من خلال تشجيع البحث العلمي من جهة، ومن جهة ثانية الانفتاح على الآخر والاستفادة منه، فالمستقبل أصبح أيضاً بين أيدي من يملك الإعلام [الرقمي نموذجاً] وليس بالضرورة لمن يمتلك الدبابات وحسب.

الهوامــش :

1 ـ تيرهي رانتانن، الأخبار نشأتها وتطورها، ترجمة كوثر محمود محمد، مراجعة ضياء وراد، الناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1 ، 2015، ص: 85.

2 ـ نفسه، ص: .86

3 ـ منال أبو الحسن، أساسيات علم الإجتماع الإعلامي، النظريات الوظائف والتأثيرات، دار الجامعات للنشر القاهرة، ط 2018 .

4 ـ فهد بن عبد الرحمان الشميمري، التربية الإعلامية، ط1 ، 2010

5 ـ نفسه، ص: 263.

6 ـ أساسيات علم الإجتماع الإعلامي، النظريات الوظائف والتأثيرات، منال أبو الحسن، ص: 143 .

a f k a r

دراسات

المصطنعات الرقمية وصناعة رغبات الجماهير

ابراهيم الصافي *brahimessafi@gmail.com* // باحث في سلك دكتوراه

مقدمة

ارتبط عصرنا الحالي على خلاف العصور السابقة بمفاهيم جديدة، مثل ثورة المعلوماتية وانفجار المعلومات والمجتمع الرقمي، ثورة المعلومات والاتصالات، وعصر القلق، وغيرهما من مفاهيم عصر التكنولوجيا التي تحولت في الحواسب واللوحات الإلكترونية والهواتف الذكية إلى جهاز عصبي للمجتمعات والأفراد.

لا ينتعش أي تقدم تكنولوجي دون وجود بيئة تحفزه وترشد خطاه، فالطباعة مثلاً كانت في حاجة إلى ظروف اجتماعية وثقافية مواتية، مثل الروح العلمية وتقدير الثقافة المكتوبة في مقابل الثقافة الشفوية، إلى جانب اتساع دائرة المعرفة بالقراءة والكتابة، لكي تؤتي ثمرتها المتمثلة في ثقافة الطباعة، وهو ما ينطبق على كل الاختراعات والتكنولوجيا الأخرى (1)، وتحديدا منها تكنولوجيا الاتصال والمعلومات.

فقد أصبحت التكنولوجيا المعلوماتية ووسائط الاتصال الاجتماعية؛ معيشاً يومياً، وبات الارتباط بالتقنية أكثر متانة من العلاقات الاجتماعية الطبيعية، بل أضحت تلك التكنولوجيا مؤثرة ومُحددة لطبيعة هذه العلاقات، هذا الواقع تحتل فيه التقنية والصورة حياتنا اليومية إلى درجة يمكن القول معها، أن التقنية نمط وجود حياتنا المعاصرة.

ولفك الغموض الذي يسود الواقع الحالي، وفهم مركزية الصورة يتم الاستناد في هذه المقالة على أطروحات «جون بودريار Jean Baudrillard و»ريجيس دوبري Régis Debray«، اللذان أقدما على المحاولات السباقة في هذا المجال، والتي تطمح إلى مساءلة الواقع، وإعطاء إجابات نظرية، قد تسهل علينا فهم واستيعاب ما يدور حولنا، وما يأتينا من الفضاء في عالم أشبه بقرية صغيرة. تحولت معها الوسائل التكنولوجية إلى آلة لإنتاج المعاني والمشاعر الاجتماعية تحدد طبيعة السلوكات السياسية وتتحكم في إرادة الجماهير إلى درجة يمكن معها وصف الحالة الاجتماعية المرتبطة بالتقنية بـ»رقمنة المشاعر الإنسانية«.

وبالتالي فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يتحكم الأفراد في الوسائل التقنية، أم هي من تتحكم فيهم وتستعبدهم، أم هي إرادة حرة للأفراد للخضوع لسيطرة الوسائل التكنولوجيا للاتصال؟ وهل هم واعون بأن التقنية تعتدي عليهم، وتتحكم في رغباتهم وسلوكاتهم؟

أولا: الصورة المعلوماتية وصناعة الوعي الاجتماعي

أصبحت الصورة بفضل تطور تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، تمثل انتقالا نوعيا في بناء العالم

الحديث، بما تحمله من دلالات فكرية متنوعة لها علاقة بصناعة الوعي وتشكيله وتوجيهه فرديا أم جماعيا، بحيث تعد الصورة أداة خطيرة وماكينة هائلة لتحريك الجماعات عبر ما تبثه مختلف وسائل الإعلام.

كان المتلقي في الماضي يذهب إلى الصورة بحثا عن المعرفة، لكن اليوم يبدو أن الأمر اختلف في «عصر التكنولوجيا»، حيث أصبحت الصورة تأتي إليه دون أن يستطيع مقاومة حضورها. لهذا قال المفكر الفرنسي جان بودريار: «...إن هناك علاقة نفسية بين الصورة وموضوعها، ...الآليات النفسية تؤدي إلى ترويض العين، إذ هناك حالة من السلبية لدى الجمهور، حيث يؤدي الترويض إلى ذهول العقول بالصورة، وقبولها بما تحمله من مضامين وإملاءات. وهنا يكمن الظفر الكبير الذي حققته تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات في أنها تتدخل بقوة في إنتاج وعي المتلقي من خلال فضاءات ثقافة الصورة، خاصة بنسختها الرقمية دون أن يطلب أو يدري أن الصورة تعتدي عليه، فهي تقتحم إحساسه الوجداني وتتدخل في تكوينه العقلي، وتدبر ردود فعله السياسية والاجتماعية وتؤثر في توجهاته الفكرية والثقافية...» (2).

تدخل «الصورة المعلوماتية في إطار الوسائطية»، كمدخل يتكلف بالكشف عن نقط لقاء وتوحيد ما بين «التقنية والواقع»، و»الوسائطية هي مرحلة متقدمة لعصر الخطاب الذي يمتد من اختراع الكتابة إلى اختراع المطبعة، ويطابق عصر الكتابة عصر الفن الذي يمتد من المطبعة إلى التلفزيون بالألوان أي العصر البصري» (3).

ويتم دراسة وتحليل الصورة الرقمية بصفة عامة ضمن علم «السيميائيات أو السيميولوجيا» (*) كحقل معرفي ثري لدراسة الخطابات البصرية، إذ أن «السميائيات هي أساسا في مستواها الأعلى متعددة الاختصاصات، باعتبار أن حقلها يعنى بفهم ظواهر متعلقة بإنتاج المعنى في أبعاده الإدراكية والاجتماعية والتواصلية» (4). وهذا المجال المعرفي يساعد على فهم بعض الظواهر الاجتماعية والعلاقات بين الأفراد وبينهم وبين ذواتهم.

والسيمياء حسب «بويسنس» Eric Buyssens تعني «دراسة أساليب التواصل والأدوات المستخدمة للتأثير في المتلقي قصد إقناعه أو حثه أو إبعاده، وكذلك أداة لقراءة السلوك الإنساني في مظاهره المختلفة، بدءا بالانفصالات البسيطة ومروراً بالطقوس الاجتماعية، وإنتهاءا بالأنساق الأيديولوجية الكبرى» (5).

يُطابق هذا المنظور شارل سندرس بيرس Charles Sandres Pierce السيميائي، الذي وسع كثيراً من نطاق «التفكير الرمزي للعلامة»، بحيث أن كل ما هو في الوجود علامة بالنسبة إليه. إذن السيميائية عند بيرس هي «النظرية الصورية للعلامات» (6).

هل يتحكم الأفراد في الوسائل التقنية، أم هي من تتحكم فيهم، أم هي إرادة حرة للأفراد للخضوع لسيطرة هذه الوسائل؟ وهل هم واعون بأن التقنية تتحكم في رغباتهم وسلوكاتهم؟

حَذر الناقد الاجتماعي «دنيال بورستين» من مخاطر هيمنة الواقع المُصطنع على المجتمع، لأن التكنولوجيا أو ما يسميه بـ«جمهورية التكنولوجيا» طريق إلى تكاثر ما لم يكن ضرورياً.

يُمكن القول مع «كلود دومينكيز» Jean-claude Dominguez، أن مشروع بيرس يتمثل في الوصف الصوري لآليات إنتاج الدلالة وإقامة تصنيف للعلامات، معنى العلامة كل ما يقوم بتبليغ مفهوم محدد عن موضوع بأي شكل كان. وبيرس أول من حدد بدقة من خلال «المرتبة الأيقونية للعلامة»، مجال الصورة تحت اسم المجال الأيقوني. حيث يقول: «إن الطريقة الوحيدة لتبليغ الأفكار هي عبر الأيقون (**) وكل الطرق المباشرة لتبليغ فكرة ما يجب أن ترتبط من أجل تأسيسها باستعمال الأيقون» (7).

لا يعيش الإنسان في وسط من الأشياء، بل وسط عالم من الصور تحدد رؤيته للعالم وطبيعة علاقاته الاجتماعية، والحوار الذي يتم بين طرفين، إنما يتم بين صورة كل طرف في ذهن الآخر، والحروب الأهلية داخل الأوطان والصراعات الكبرى بين الدول، إنما هي صراعات بين صور متعارضة يصنعها الإعلام الجديد ووسائل الاتصال الرقمية» (8).

تعتبر الصورة وسيلة تواصلية فعالة مُتعددة الوظائف، فهي عنصر من عناصر «التمثيل الثقافي»، وبخاصة فيما تتطلبه الثقافة البصرية في الزمن الحالي، فيمكن بواسطتها الوقوف على أهمية العالم البصري في إنتاج المعاني المؤطرة للأحداث الاجتماعية والعلاقات بين الأفراد لأن «الصورة تصحب الخطاب وتفهم بسرعة ومن قبل أكبر عدد من المتلقين. فهي وسيلة إيضاح مساعدة على الفهم، لأنها تتميز بنسق أيقوني خاص قد يجعلها تصل إلى المعنى من أقرب مرمى، فتعمل على إيقاظ الإنسان الذي يرقد في أعماقه» (9).

وتتضمن الصورة الرقمية أبعادا ثلاثة؛ يتمثل الأول في «البعد المعرفي»، وهو البعد الذي يدرك به الفرد موضوعا معينا يتصل بدولة أو شعب أو مجتمع ما. ويتمثل الثاني في «البعد الوجداني»، ويشمل أحاسيس الفرد وانفعالاته نحو دولة أو مجتمع ما، ويمتد من القبول إلى الرفض، ويندرج في الشدة بين الإيجابية والسلبية، وأخيراً، يتمثل البعد الثالث في «البعد الإجرائي» للصورة، أي في رغبة الفرد في الفعل (10).

وتساهم هذه الأبعاد في تحديد طبيعة «الصورة الذهنية لدى المتلقي، والصورة الذهنية تتأثر بالأحداث المتراكمة»، التي يستغرق حدوثها وتأثيرها مدة طويلة من الوقت، أو تتكون من مكونات وأحداث صغيرة يومية، أو شبه أسبوعية أو لا يظهر تأثيرها إلا عندما تكتمل أو تقترب من الاكتمال.

تظهر خطورة وسائل الإعلام الرقمية في تشكيل الصورة للأفراد، وجعلها تشكل الإطار الدلالي لديهم؛ بمعنى أن «الصورة المعلوماتية تعمل على تكوين الصورة الذهنية، وذلك من خلال تغيير الصور وتعديلها، وخلق صورة ذهنية من الموضوعات الجديدة، التي لا يمتلك الفرد عنها أي معلومات. وتخضع أبعاد عملية تكوين الصورة وفقا للبعد الزمني، إذ يقوم الفرد ببناء الصورة وفقًا لكم

المعلومات التي ترد إليه، ووفقًا لمصداقيتها يقوم إما برفضها أو قبولها» (11).

هكذا تعمل الصورة على تنمية عملية الإدراك، من خلال الحواس وتحويل عالم الأشياء إلى عالم الإحساسات، ثم تتحول الأشياء إلى مدركات، فيتحول الحس إلى إدراك نتيجة الوعي بالذات، الذي هو أيضا وعي بالحياة. والإدراك الحسي ينتقل من مستوى الصورة الحسية إلى الانفعالات والمشاعر والأحاسيس، ويتحول إلى دوافع وبواعث شعورية، مما يعني أن الصورة الحسية ليست معرفة فحسب، بل هي أيضا فعل لارتباطها بعالم الإرادة، وللصورة أيضا طابع اختزالي؛ فما تقوله الصورة الكاريكاتورية مثلاً يُلخص تاريخًا مأساويًا، وواقعًا مرًا في لقطة واحدة مركزة، وذلك لكونها مركبة، أي يحكمها قانون: «أن ترى يعني أن تختصر» (12).

لا تستمد الصورة الرقمية سلطتها إذن من ذاتها، وإنما من «المجموعة البشرية التي كانت أو هي لا تزال رمزاً لها، والتي عبرها تتحدث أو تنصت لصدى ماضيها؛ أي ليست حركية الصورة والكلمة من نفس الطبيعة ووجهتهما ليست هي نفسها، فالكلمات تقذف بنا نحو الأمام، فيما ترمي بنا الصورة في الخلف» (13).

وفي الأخير، لا بد من التأكيد على أن الصورة اعتبرت أقدم وسيط للتواصل، يتم من خلالها نقل وتبادل المعلومات والأخبار، وهو ما يُسميه دوبري «الميديولوجيا» كعلم في بداية التطور، إذ يمكن القول إن سلطة الصورة سيكون لها تأثير كبير على الأفراد والمجتمع.

ثانياً: الضياع في متاهة المصطنعات الرقمية (الصورة)

يطرح جان بودريار سؤال: من يحكم الوعي الخلاق الذي يُحدد سلوك الناس؟ من يقود الميديا ويحدد دورها؟. وكان بودريار يحاور بذلك البنيوية الجديدة néo-structuralisme أو ما بعد البنيوية، وهي «حركة نظرية جديدة خرجت من الظل إلى الضوء مع حركة 68 في فرنسا، ترفض كل المصطلحات من قبيل النسق والنظام والبنيّة والنظرية الشاملة والمعايير الكونيّة لأنها من مخلّفات الميتافيزيقا ثم تجاوزها إلى كل ماهو ضابط مُراقب ومُتحكم» (14).

وبالمقابل يُركز بودريار في أطروحته على السيميولوجيا، علم الدلالة والرموز، وذلك من خلال «تأويله للحظة المعاصرة في تعقيدها التكويني التصويري والتفاعلي معاً»، إذ يتداخل فيها الحقيقي «بالمصطنعات» التي لا تعبر عن الواقع اليومي المعاش، وتصبح هي في حد ذاتها واقعا حقيقياً قائماً بذاته(15). فيغيب الواقع ويحل محله المعنى أو الرمز المصطنع، وبالتالي فإن «الرمز المصطنع الذي نعيش فيه (الصورة) لا يحجب الواقع بل يحل محله، وذلك بتذميره ثنائية الدال والمدلول». ما يعني «أن سلطة الرمز افترست المرجعية التي يشكلها أو كان يشكلها الواقع، وهكذا بات الواقع هو الرمز والرمز ذاتي المرجعية لا يرتبط بغير ذاته، الرمز يصنع العالم، وهو العالم» (16).

يُسمي بودريار هذا الواقع المصطنع «بالواقعية المفرطة»؛ هذا المفهوم حسب ما جاء في القاموس الإلكتروني (answers.com) تعود جذوره إلى التاريخ القديم، حيث ساد الجدل حول مفهومي «الواقع» و«الوهم». أما موسوعة «الويكيبيديا الإلكترونية» فتعتبر أن «الواقعية المفرطة تتعلق

أصبحت التقنية جزءًا من الحياة اليومية، وتحولت مع الوقت إلى عبودية مطلقة لها لا يستطيع الأفراد التخلي عنها، فحتى العلاقات الاجتماعية أصبحت «مرقمنة».

بالطريقة التي يتفاعل بها الوعي مع الواقع خاصة عند اللحظة التي يفقد فيها (الوعي) قدرته على التمييز، ما بين «الواقع» و«الخيال»، فينزلق إلى عالم «الواقع المفرط»، الذي يتصف بتحسن الواقع فيه إلى درجة التي يصبح فيها هو (أي الواقع المفرط) أكثر واقعا في حد ذاته (17).

يعزو بودريار الواقعية المفرطة حسب مقدمة عبد الله جوزيف في ترجمة كتاب بودريار «الإصطناع والمصطنع» إلى «حقيقة غياب العلاقة بين الدال والمدلول، وهذا ما يحصل جراء مضاعفة فعالية الإعلام الذي حول الحياة الاجتماعية وكل الواقع إلى صورة يقدمها الإعلام. إن ما يقدمه الإعلام ليس الواقع كما هو، ولا هو صورة عنه، بل هو صورة ولّدها الإعلام عن صورة أخرى هي بدورها مولّدة عنه»؛ معنى ذلك أن معنى الواقع تعود مرجعيته في غير ذاته. هذا بينما تفترض الدلالة (المعنى) وجود علاقة بين الدال والمدلول بين رمز وما يرمز إليه، وعندما يكتفي الرمز بذاته، ويكون هو مرجعية نفسه، ويصبح ما يدل عليه هذا الرمز من خارج الواقع، وبذلك يختفي الواقع ويظهر «فوق-الواقع» (18).

يستند بودريار إلى هذا المبدأ ليتقدم بالفرضية القائلة أن «المجتمع الحديث الذي خلقت حوله وسائل الإعلام الجماهيري الرقمي قدراً كبيراً من الرموز المشبعة بالمعاني الذاتية، هو عالم زالت منه علاقة الدال بالمدلول، وباتت الدلالة فيه والمعاني غريبة عن الواقع الذي صار واقع هذه المعاني، لا واقعه هو بالذات». وهكذا «ضاع الواقع في متاهة المصطنعات (الصور) اللامتناهية المتخيلة والوهمية التي تروجها الميديا، وبذلك يفقد الواقع وجوده، ويصبح تلك النسخة المصطنعة رقميا عبر أجهزة الكومبيوتر. وعليه فإننا نعيش الآن في عالم «فوق الواقع» هو العالم التكنولوجي الافتراضي» (19).

لقد أدى التطور التكنولوجي الهائل إلى ظهور الفوق-واقع، بحيث تعمل الشبكة العنكبوتية على ترويج الرسائل والرموز والقيم والصور...، تبعا للرغبات المتفاوتة في استيهامها، وهذه الصور والرسائل تشكل بتداولها معالم مُلزمة لحد ما، يكيف فيها المشاهد رغباته ويستثمرها. ويتبنى المشاهد المتلقي الرموز ويدرجها في جهازه النفسي ــ السلوكي ويحدد من خلالها طريقة اندراجه في الحياة والعالم». بحيث «تشكل هذه الرسائل والرموز المعممة بالإعلام طريقة المشاهد في علاقته بنفسه والآخرين والحياة. فما يحصل بالتالي هو أن الإعلام الرقمي والتفاعلي يكيف الناس ويدفعهم ليندرجوا في النماذج القيمية والسلوكية التي يخلقها ويطرحها في التداول» (20).

لقد غاب الواقع الحقيقي «الواقع المفرط» عند بودريار، بسبب تغلغل وسائل الاتصال الجماهيرية في الحياة الواقعية (المجتمع والعلاقات الاجتماعية (التي يحددها في نوعين: ثمة «واقع اجتماعي» لا يُختلف عليه، وثمة «واقع خلافي» مدار الصراع وهو الذي «يعالجه ويجعله فوق واقعيا بقدرة الإعلام

الرقمي» (21). فالواقع الذي يشكل موضوع نزاع وكفاح بين الناس لا يعطي «صورة عنه أو أن صورته أو شكله الفكري ليس دقيقا، أي أنه يتعرض للحجب والإخفاء» (22).

ويرى الناقد الاجتماعي «دنيال بورستين»Daniel Burstein أن «الواقع المصطنع» يوفر إحساساً مزيفاً بتجاوز الحياة اليومية المعاشة، ولكنه حذر من مخاطر هيمنة الواقع المُصطنع على المجتمع، لأن التكنولوجيا أو ما يسميه بـ«جمهورية التكنولوجيا» طريق إلى تكاثر ما لم يكن ضرورياً. و«الإعلان طريقة لإقناعنا بأننا لم نكن نعلم بما نحتاج إليه، أي خلق الحاجة إلى ما هو غير ضروري» (23). وهذا يُفسر تحرك الناس نحو الاستهلاك المفرط، ومحاولة تمثيل الصورة الرقمية التي تمر بين أعينهم يومياً في واقع حقيقي.

وكمثال توضيحي لذلك، عندما يتلقى فرد ما صورة لشخصية شهيرة يرتدي قميصاً معيناً، قد تتحرك رغبة المتلقي لتلك الصورة عبر جهازه الرقمي، في اقتناء مثل ذلك القميص، حيث يذهب إلى إحدى محلات الملابس للبحث عن نفس البدلة التي تستقر في ذهنه، وعند ارتدائها قد لا تظهر أناقته انسجاماً مع الصورة التي رسمها في ذهنه، أو مع الصورة التي تلقاها، وهنا بالضبط تبدأ حالة من الصراع مع الذات وعدم انسجام مبدأ الرغبة مع مبدأ الواقع، في حين قد تكون تلك الصورة في حقيقتها مزيفة أو مصطنعة ولا تعكس الواقع، وهنا يبدو وكأن الصورة تسجن الأشخاص وتكبلهم بسلطتها الرمزية، ويصبح الفرد أسيراً أو عبدا للصورة الرقمية.

سيؤدي الواقع المفرط إلى خلق سلوكات وأفعال عنيفة لتحقيق الواقع المصطنع المهيمن على المجتمع، نظرا لعدم وجود أي مرجعية دالة على هذا الواقع، وهذا ما يسفر عنه استمرار الاضطرابات الاجتماعية والسياسية في جميع ربوع العالم، خاصة مع التطور المتنامي لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات الحديثة؛ وهيمنة الصورة والصوت الرقميين كأشكال مصطنعة.

إن الصورة عند جان بودريار تمر بأربعة مراحل متعاقبة، تقابلها أربعة أنساق اجتماعية وتاريخية. تتمثل المرحلة الأولى في «هيمنة الأصل، حيث تمثل الصورة واقعاً محدداً». والمرحلة الثانية هي «مرحلة التزوير أو التزييف حيث تحجب الصورة الحقيقة العميقة». أما المرحلة الثالثة فهي «مرحلة الإنتاج الآلي المتسلسل، وهنا تمثل الصورة غياب واقع مُحدد»، وأخيراً مرحلة «هيمنة النسخة، وهي المرحلة التي لا تحمل الصورة معها أي علاقة مع الواقع». تكون الصورة في الحالة الأولى «مظهراً حسناً»، وفي الثانية «مظهرا سيئا»، وفي الثالثة تحاول أن تكون «مظهراً ما»، وفي الرابعة «لا تكون أبداً من صعيد المظهر بل من صعيد الاصطناع» (24).

وبالتالي يُمكن تلخيص فكر بودريار حول اختفاء الواقع فيما يسميه «انبجاس المعنى في الميديا»؛ بمعنى تدفق وانفجار المعنى والرموز والدلالات، من خلال الكم الكبير من المعلومات التي تبثها وتتناقلها وسائل الإعلام الأكثر تأثيراً اليوم. وهذا ما يُكرس حالة انبجاس المعنى واصطناعه، وفرط واقعية الاتصال والمعنى.

وتبقى في الأخير «الأنفوميديا» بحد ذاتها بمثابة «قيمة استعمالية، ثورية وتدميرية»، فالمتعة والمعرفة أصبحت مرتبطة بالتقنية، فجميع فئات المجتمعات لم تعد تفترق عن الهواتف وأجهزة الكمبيوتر

واللوحات الإلكترونية وألعاب الكمبيوتر.
أصبحت التقنية جزءًا من الحياة اليومية، وتحولت مع الوقت إلى عبودية مطلقة لها لا يستطيع الأفراد التخلي عنها، فحتى العلاقات الاجتماعية أصبحت «مرقمنة»، إذ بات تبادل التهاني والتبريكات في المناسبات يتم عبر الهواتف والبريد الإلكتروني، ومواقع التواصل الاجتماعي.

الهوامــش :

1ـ آسا بريغز- بيتر بروك: تاريخ الوسائط الاجتماعية من غتنبرغ إلى الإنترنيت، ترجمة مصطفى محمد قاسم، عالم المعرفة، العدد 315، الكويت، 2005، ص 446

2ـ جاب الله (أحمد): الصورة في سيميولوجا التواصل، على الرابط الالكتروني: www.adoblabo.net/djaballa%20ahmed.htm

3ـ دوبري (ريجيس): حياة الصورة وموتها، ترجمة الزاهي، إفريقيا الشرق، سنة 2002 ص (166)

* يستعمل أحيانا مصطلح "السيميولوجيا" للإشارة إلى التقليد السوسوري، بينما تشير "السيميائية" إلى التقليد البيرسي، لكن من الشائع استعمال "السيميائية" كمصطلح عام يشمل كل الحقل المدروس.

4ـ ابرير (بشير): الصورة في الخطاب الإعلامي: دراسة سيميائية في تفاعل الأنساق اللسانية والأيقونية، مجلة فصول عن ثقافة الصورة، عدد 62، سنة 2003.

5ـ ابرير: المرجع نفسه.

6ـ ابرير: المرجع نفسه.

** الايقون: السمة المحددة الايقونية هي فقط التشابه المحسوس، فهي ليست بضرورة مرئية، والإيقونات تشبه صفات الأشياء التي تمثلها، وتثير أحاسيس نظيرة لها في الفكر. والايقونية تركز دائما على خصائص الوسيط الذي يحدد الشكل.

7ـ دانيال(تشاندلر)، ترجمة، طلال (وهبه): أسس السيميائية، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، أكتوبر 2008، ص 29.

8ـ ابرير: المرجع السابق نفسه.

9ـ ابرير: المرجع السابق نفسه.

10ـ دوبري: المرجع السابق نفسه، ص 73.

11ـ إبراهيم عبد الرزاق (انتصار) وصفد (حسام الساموك): الإعلام الجديد.. تطور الأداء والوسيلة والوظيفة مجلة متخصصة، الطبعة الإلكترونية، العدد الأول، ص 73

12ـ ابرير: المرجع السابق نفسه.

13ـ دوبري، ص 89.

14ـ النبواني(خلدون): البنيويّة و"ما بعد البنيوية": الاستمراريّة والانقطاع، على الرابط الالكتروني: www.alawan.org

15ـ سمير محمد (عبد السلام): قراءة في فكر جان بودريار: التشبيهات والمحاكاة، على الرابط الالكتروني:
www.alquds.co.uk/data/…/06m15.htm

16ـ بودريار (جان)، ترجمة جوزيف (عبد الله): المصطنع والاصطناع، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 1981 ص 27.

17ـ عثمان دريج (محمد): على الرابط الالكتروني:
www.naqdy.org/docs/2008/s.mohmedosmon_elfakai,3_2008,1,pdf

18ـ جوزيف (عبد الله): مقدمة لترجمة كتاب بودريار، مرجع السابق، ص 18 .

19ـ جوزيف (عبد الله): مقدمة لترجمة كتاب بودريار، مرجع السابق، ص 18 .

20ـ جوزيف (عبد الله) : المرجع أعلاه، ص 29.

21ـ جوزيف (عبد الله) : المرجع أعلاه، ص 37.

22ـ بودريار: المرجع السابق، ص 38.

23ـ بورستين (دنيال)، ترجمة (زغلول فهمي): جمهورية التكنولوجيا: تأملات في مجتمع المستقبل في الولايات المتحدة الأمريكية، مطبوعات كتابي، القاهرة سنة 1978 ص 38.

24ـ عثمان دريج (محمد): على الرابط الالكتروني: www.naqdy.org/docs/2008/s.mohmedosmon_elfakai,3_2008,1,pdf

25ـ جوزيف (عبد الله): مقدمة لترجمة كتاب بودريار، مرجع السابق، ص 18 .

الإعلام الرقمي وصناعة التغيير: إفرازات «الربيع العربي» نموذجاً

بشرى بلعلي *bouchrabellali@yahoo.com* // باحثة في الفلسفة

مقدمة :

منذ أن ظهرت البشرية، ومع تطور الإنسانية، لعبت الأسرة ثم القبيلة، ثم المدرسة وأماكن العبادة، دور المؤسسات المسؤولة، في تكوين مدارك الإنسان وثقافته، وتشكيل منظومة القِيم التي يتمسك بها، والإطار العام الذي يتحرك من خلاله، وما ينتج عن ذلك من إفرازات تشمل العادات والتقاليد، وانعكاسات ذلك على سلوكياته المختلفة.

انتقل هذا الدور بسرعة، مجاراةً وتلازماً مع التطور التكنولوجي الهائل الذي عرفه المجتمع الدولي مع نهاية القرن العشرين، من التلفاز والإذاعة والسينما، إلى الإنترنت وألعاب الفيديو والكومبيوتر والهواتف المحمولة بمختلف أنواعها وأشكالها.

انقلبت اليوم الصورة، وغدا البقاء في المنزل أمام التلفاز وأمام الإنترنت، يتيح مجالاً أكبر للمعرفة والتعلم وسعة الاطلاع، فباتت خبرات المنزل أوسع من خبرات الشارع أو المدرسة أو المدينة، مقارنة بالكم الهائل من المعارف التي تتوافد إلينا من مضامين تحملها تكنولوجيا الاتصال الحديثة، بطرق سهلة وبسيطة.

إن العالم اليوم لم يعد مجرد قرية صغيرة كما وصفها مارشال ماك لوهان [Marshall Mcluhan]، بل أصبحنا نعيش في غرفة واحدة أو بناية واحدة محدودة المعالم والأبعاد كما جاء على لسان المفكر تشارلز كولي، حيث يرى أن الأزمنة والأمكنة والحدود الجغرافية، لم يعد لها أي اعتبار في ظل ما جاءت به وسائل الاتصال والإعلام الحديثة، من وسائل وتقنيات جديدة أذهلت الإنسان، وجعلته حائراً في كيفية التعامل معها.

ومن ضمن هذه الأنواع الجديدة، نجد على الخصوص شبكة الإنترنت، وما أحدثته من آثار في الميدان الإعلامي، حيث لم يتنبأ بها العارفون ولم يتفطن لها الكهنة أو الباحثون، بزغ عنها ما عرف بشبكات التواصل الاجتماعي من قبيل «فيسبوك»، «تويتر»، «يوتيوب» إلى جانب الصحافة الإلكترونية، والمدونات السياسية وغيرها.

تشتغل هذه الورقة البحثية التركيز على المحاور الآتية:
- نحو مفهوم لإعلامٍ جديد متجاوز للتعاريف الكلاسيكية.
- تطور الإعلام: من الورقي إلى الرقمي.
- الإعلام الجديد وأنواعه.

وصفت منظمات المجتمع المدني في الهند، الأبعاد السياسية والاستراتيجية والرأسمالية لمؤسسات «غوغل» و«فيسبوك» بأنها «استعمار رقمي» يروم التأثير على الساسة والتحكم في أنماط العيش.

- الإعلام الرقمي، وإفرازات «الربيع العربي».

1 ــ نحو مفهوم لإعلامٍ جديد متجاوز للتعاريف الكلاسيكية

هناك العديد من الباحثين الذين يعتبرون أن التعاريف الكلاسيكية للإعلام قد تجاوزها الزمن، ففي العصر الحديث صار الإعلام يتخذ أبعاداً جديدة امتزج فيها الثقافي بالسياسي، والعِلمي وبالإيديولوجي، خاصة مع التطور التكنولوجي وتأثيره على وسائل الاتصال. يرى الكاتب معالي فهمي حيضر: «بأن التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال تشير إلى جميع أنواع التكنولوجيا المستخدمة في تشغيل ونقل وتخزين المعلومات في شكل إلكتروني، وتشمل تكنولوجيا الحاسبات الآلية ووسائل الاتصال وأجهزة الفاكس وغيرها من المعدات التي تستخدم بشدة في الاتصالات». (1)

نحن إذاً، أمام «مزيج من أجهزة الحواسب الإلكترونية ووسائل الإتصال المختلفة، مثل الألياف الضوئية والأقمار الصناعية، وكذلك تقنيات المصغرات الفلمية، والبطاقية...، أي مختلف أنواع الاكتشافات والمستجدات والاختراعات والمنتجات التي تعاملت وتتعامل مع شتى أنواع المعلومات، من حيث جمعها وتحليلها وتنظيمها وتوثيقها وخزنها واسترجاعها في الوقت المناسب، وبالطريقة المناسبة والمتاحة». (2)

بالنسبة لتكنولوجيا الإعلام والاتصال، فيُقصد بها «الأدوات التي تستخدم لبناء نظم المعلومات، والتي تساعد الإدارة على استخدام المعلومات المدعمة لاحتياجاتها في اتخاذ القرارات، وللقيام بمختلف العمليات، عن طريق تحويل تخزين ومعالجة كل أنواع المعلومات نصوص، صور، صوت، في شكل معطيات رقمية موحدة، وبثها بسرعة الضوء في كل أنحاء العالم باستخدام الشبكة العالمية إنترنت، كما يمكنها ترجمة المعلومات المستقبلية، وتحويلها إلى الشكل المرغوب فيه نصوص، صور، صوت فضلاً عن تغيير طرق الاتصال». (3)

2 ــ تطور الإعلام : من الورقي إلى الرقمي

بظهور المطبعة مع غوتنبرغ [Gutenberg] في القرن الخامس عشر (4) بدأ الإعلام مرحلة جديدة وخرج من مرحلة الفوضى والاضطراب إلى حرفة صناعية منظمة، وإن كان القرن السابع عشر قد شهد تنفيذ فكرة جمع الأخبار، وبالتالي قيام أصحاب المطابع بطبع النشرات الإخبارية، فإن الإعلام تطور بعد ذلك، ووجدت وسائل جديدة لدعمه، فظهرت وكالات الأنباء ما بين 1850-1840 م، ثم ظهرت الصورة الفوتوغرافية في القرن التاسع عشر، وكان تأثيرها بالغاً في تاريخ الإعلام الصحفي، وما رافق

ذلك من تطورات في الميدان التكنولوجي استفاد منه قطاع الإعلام والاتصال.

لقد منحت العلاقة الموجودة بين التطور التكنولوجي ووسائل الاتصال والإعلام، المعرفة والمعلومات قدرات على اختراق الحدود والأزمنة، ولم يعد بمقدورنا مواجهة ما ستحدثه من تغييرات سريعة شئنا أم أبينا في مختلف مناحي الحياة، من اقتصاد وسياسة وتربية وثقافة وأخلاق على نحو من الأنحاء، ومن أكثر النساك زهداً في الحياة الدنيا (5) ستجده معرضاً لوسوسة شيطان المعارف ولتكنولوجيا الاتصال والإعلام الحديثة. لم تعد العلاقات الإنسانية في ظل القرية الكونية مجرد علاقات تقتصر على البيئة التي نعيش فيها، وإنما يعود ذلك إلى العالمية والكونية، باستخدام وسائط الاتصال الجماهيري الحديثة بالصوت والصورة، فأصبح الوصول إلى الحلقات المتقدمة في التكنولوجيا، يعني الوصول إلى المراحل المتقدمة في السيطرة على حركة الإعلام العالمي لهذا نجد الدول المتخلفة أو ما يعرف بدول الجنوب، تعاني من تبعية تكنولوجيا من جميع النواحي ومن ضمنها التكنولوجيا الإعلامية للدول الصناعية أو دول الشمال. ومن ثم فإنها محكومة تكنولوجيا وإعلاميا بالحلقة التي ترسمها، وهي التي تسيطر على حركة الإعلام الدولي وتسيره في الوجهة التي تريد.

ومن ضمن هذه الأنواع الجديدة الإنترنت وما أحدثته من آثار في الميدان الإعلامي، حيث لم يتنبأ بها العارفون، ولم يتفطن لها الكهنة ولا الباحثون، بزغ عنها ما عرف بشبكات التواصل الاجتماعي من «فيسبوك»، «تويتر»، «يوتيوب»، إلى جانب الصحافة الإلكترونية، والمدونات السياسية وغيرها.

لهذا لم يعد من المُسَلمات الوثوق في المعلومة التي تردنا عبر هذا النوع من الإعلام من ساحات مختلفة، والخضوع لنيات مصدريها، فربما تكون صادقة وحقيقية، لكنها قد تروم تلويث الفكر وإحباط الحرية وإعاقة التنمية.

3 ــ الإعلام الجديد وأنواعه:

إن التطور العلمي والتكنولوجي الذي شهده العالم شمل مختلف القطاعات والميادين وأحدث تغيرات جوهرية فيها ومن ضمنها قطاع الاتصالات والمعلومات، وجعلت منه سلطة يُحسب لها ألف حساب، خاصة مع ظهور هذه الوسائل الاتصالية الجديدة التي أطلق عليها البعض اسم التكنولوجيا الجديدة للإعلام والاتصال (6) (NTIC) والتي لها آثار عدة تشمل مجالات وتطبيقات متنوعة.

وتظهر التكنولوجيات الحديثة للإعلام والاتصال من خلال الجمع بين الكلمة مكتوبة ومنطوقة، والصورة ساكنة ومتحركة وبين الاتصالات السلكية ولاسلكية، وأرضية أو فضائية ثم تخزين المعطيات وتحليل مضامينها وإتاحتها بالشكل المرغوب في الوقت المناسب وبالسرعة اللازمة. (7)

ربط الباحث طارق رمضان بين توظيف «الثورة الرقمية» وبين حسابات ومصالح قوى عظمى، في الأحداث السياسية العاصفة التي اصطلح عليها بأحداث «الربيع العربي».

اللغة التواصلية المستعملة في الحراك العربي كانت ترقيعية ولكن فعالة، من قبيل تعويض حرف h اللاتيني برقم 7 مثلاً في التداول اللغوي: إنها تحولات تروم تفكيك شامل للتقليد العربي في الكتابة.

أشرنا سلفاً إلى ما صدر عن جِف أنتايا من أن «الإعلام الجديد مثل كرة الثلج المتدحرجة من أعلى الجبل، كلما زادت سرعتها زاد حجمها». أما مارشال ماك لوهان قال «اليوم بدأنا نلاحظ أن الإعلام الجديد ليس مجرد حيل تقنية لخلق عالم من الأوهام، بل إنها لغة فريدة وجديدة لخلق حرية الرأي والتعبير، ولو كان «فايسبوك» دولة، لكان رابع أكبر دولة في التعداد السكاني».
لقد توقف فوغان بيل [Vaughan Bell] عند أهمية التطور التكنولوجي في ميدان الإعلام والاتصالات، (8) وتأثير ذلك على أفكار وعقول الناس، خاصة الأطفال منهم وكيفية صناعة عقولهم وتشكيلها، كما أن ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصال المتسارعة تشكل اليوم عاملاً حاسماً في قيادة التوجهات العالمية على المستويات الاقتصادية والاستراتيجية والإعلامية، مما يستدعي مواكبة هذه التحولات والمستجدات الناتجة عنها، كما أن لوسائل دور في التأثير على صانعي القرار السياسي، وتوجيهه حسب المسار الذي ترسمه موازين القوى في الساحة المحلية، الإقليمية والدولية.
لهذا فإن الجمعية العامة للأمم المتحدة واليونسكو، (9) طالبا بنظام إعلامي دولي جديد، يساهم على مستوى القانون الدولي في بلورة مبادئ قانونية ذات قيمة كبرى دولية، كظهور جيل جديد من الحقوق وعلى رأسها: الحق في الإعلام والاتصال الناشئ عن النظام الإعلامي الجديد.

بخصوص أنواع الإعلام الجديد، يمكن إحصاء أهم أنواعه في النقاط التالية:
أ ــ الإنترنت
لقد اختلفت موازين القوى في القرن العشرين كنتيجة لما عرفه العالم من تطور هائل في ميدان التكنولوجيا والاتصال، وفي مقدمتها شبكة الإنترنت، التي وجدت في الأصل لخدمة وزارة الدفاع الأمريكية، لكنها تحولت إلى استخدام عام في مختلف أنحاء العالم. وفي هذا الصدد، نقرأ لبيل غيتس [Bill Gates] في كتابه «الطريق إلى الأمام»، «سيفضي الإنترنت إلى تغيير جذري في شكل العالم من حيث أوجهه المختلفة». (10) وهكذا أحدثت شبكة الإنترنت نقلة نوعية في كافة نواحي الحياة الإنسانية المعاصرة كما أحدثت قدراً هائلا من التغيير باتجاه ثورة المعلومات، إذ بفضل تكنولوجيا الاتصال تحول العالم إلى «عالم صغير» اختصر في الزمان والمكان وسهل الاتصال في أي مكان في هذه الأرض المترامية الأطراف من أقصى الشرق إلى أقصى نقطة في الغرب، وعلى الرغم من هذه الثورة المعلوماتية الكبيرة، إلا أن العالم ما يزال يشهد تبايناً كبيراً في انتشار الإنترنت بين شماله الغني وجنوبه الفقير حيث يكثر مستخدمي الشبكة العالمية في الدول الغنية.
وبالنسبة لباقي بلدان المعمور، وخاصة تلك التي تضم كثافة سكانية وطاقات بحثية في آن، فإنها لم

تسلم من إغراءات الاستقطاب والغزو والهيمنة والانتشار، وهذا ما توقف عنده بالأرقام والمعطيات الصحفية الأمريكية في تحقيق هام لها صدر في مجلة «فاينشيال تايمز» البريطانية، بعنوان: «فيسبوك وغوغل: نحو غزو الهند». (11)

ب ــ شبكات التواصل الاجتماعي
بظهور شبكات التواصل الاجتماعي [réseaux sociaux]، كموقع «اليوتيوب» (12) الذي ظهر في عام 2005م، وتحقيقه لتصاعد مذهل في عالم الإنترنت، لأن الجمهور تعود فقط أن يرى الفيديو المحترف، ليقدم «يوتيوب» نوعاً جديداً من المحتوى لم يكن متاحاً من قبل، فظهر إقبال كبير من الجمهور على تحميل لقطات الفيديو بكل أنواعها، الأمر الذي حول «اليوتيوب» إلى متنفس للجمهور، بما في ذلك المتنفس السياسي للقطات التي لا تظهر على شبكات التلفزيون، وغدا للفيديو القصير قيمته الأساسية مقابل المادة التلفزيونية الطويلة التي تستغرق نصف ساعة او أكثر على شاشة التلفزيون. هذا النجاح دفع «اليوتيوب» إلى شراء شركة متخصصة بالفيديوهات القصيرة وهي شركة « Next New networks» التي حققت فيديوهاتها القصيرة نجاحات مثيرة.
كما لا يمكننا إهمال المبادرات العديدة في مجال الإعلام الرقمي على الموبايل والألواح الإلكترونية مثل (i-Pad) والتلفزيون المرتبط بالإنترنت [Connected TV] «فيسبوك»، «تويتر»، وغيرها، والتي تحتاج إلى محتوى قصير ومحترف يمنحها القدرة على الجذب ومنافسة شبكة التلفزيون التقليدية. (13)

ج ــ الصحافة الإلكترونية:
هذا التطور التكنولوجي الجديد فتح آفاقا جديدة للنشر الصحفي، وأصبحت الصحف والمجلات تبحث عن إيجاد مواقع إلكترونية لها، بغية الوصول إلى شريحة أوسع من القراء وجمهور بعيد في المكان، فظهرت العديد من المواقع الضخمة التي هي أشبه بالبوابة الشاملة، تتميز خدماتها بالتنوع والشمول، فلا تقتصر على تقديم الأخبار فحسب بل تقدم عدداً من الخدمات الأخرى، كالنقاشات الساخنة، والمنتديات المتنوعة، والخدمات المرئية والصوتية، وتحميل الأغاني والأفلام وغيرها.
وعلى الرغم من حداثة التجربة إلا أن هذه الصحف الإلكترونية تكتسي أهمية من حيث عامل الوقت، فتحديثها مستمر على مدار الساعة، كما أن الصحافة المطبوعة ومواقعها الإلكترونية تحديثها يتم كل أربعة وعشرين ساعة، الأمر الذي يجعل الصحافة الإلكترونية تحرق الأخبار كما يقال، أو

الإعلام الجديد ليس مُجرد حيل تقنية لخلق عالم من الأوهام، بل لغة فريدة وجديدة لخلق حرية الرأي والتعبير، ولو كان «فايسبوك» دولة، لكان رابع أكبر دولة في التعداد السكاني.

تجعلها عديمة الفائدة في الجرائد المطبوعة، فتصبح عبارة عن أحرف تملأ بها المساحات وقد لخص الصحفي الفرنسي برنار بوليه (14) رئيس تحرير صحيفة ليكنسباسيون (Expansion) في كتاب له تحت عنوان «نهاية الصحف ومستقبل الإعلام».

ويُعَرِّف المهندس أشرف صلاح الدين في كتابه «الإنترنت في عالم متغير» (15) النشر الإلكتروني: «بأنه العملية التي يتم من خلالها تقديم الوسائط المطبوعة (Printed-Based Materials) كالكتب والأبحاث العلمية، بصيغة يمكن استقبالها وقراءتها عبر شبكة الإنترنت أو الوسائط المتعددة، حيث تتميز هذه الصيغة بأنها مضغوطة ومدعومة بوسائط وأدوات كالأصوات، والرسوم ونقاط التوصيل التي تربط القارئ بمعلومات فرعية أو بمواقع على شبكة الإنترنت.

د ــ المدونات السياسية أو الصحافة المواطنة (Blogs)

إنها وسيلة في يد المواطن، تمكنه من أن يقوم هو بنفسه بمهمة البحث عن المعلومة التي يمكن أن تحجبها عنه وسائل الإعلام التقليدية، بهذه الوسيلة يصبح المواطن صحفي ينقل ما يجري في محيطه بسرعة تامة، ويكفيه فقط أن يتوفر على ثقافة عامة، ومعرفة ولو بسيطة بالتقنيات الجديدة للإعلام والاتصال. (16)

اعتبرت المدونات عند ظهورها ثورة في مجال الإعلام، وهناك من أطلق عليها اصطلاح السلطة الخامسة، وأول مدونة ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1997م، وبعد انتشار هذه المدونات أصبحت وسيلة إعلام جديدة تنافس وسائل الإعلام التقليدية، خاصة بعد أن قامت مدونة «سلام باكس» بتغطية الحرب على العراق، واعتبرت أهمية هذه المدونات عندما تمت تغطية كارثة إعصار تسونامي من طرف بعض المدونين الناجين من هذه الكارثة، وعليه انتشار هذا الأسلوب الجديد واعتبر ثورة في تحليل القضايا السياسية من وجهات نظر مختلفة، وزوايا متباينة في الثقافة والإيديولوجيا، في الزمان والمكان.

4 ــ الإعلام الرقمي، وإفرازات الربيع العربي

لم يعد الإعلام وسيلة للترفيه فقط، بل جاءت المواقع الإجتماعية والصحافة الإلكترونية لتكسر حاجز الخوف داخل الشعوب العربية، وظهرت وسائل الإعلام الجديدة، فكانت فرصة لإشفاء الغليل، والتنفيس عن الضغط الذي دام سنوات طوال، بل عقوداً من الزمن. إن العرب إجمالاً قاموا باستخدام هذه الوسائل أولاً كأداة للطرح السياسي، وذلك لانعدام وجود إعلام محايد، أو مؤسسات للمجتمع المدني أو نشاط سياسي في الشارع العربي، يمكنهم من التعبير عن انشغالاتهم، وإرسال رسائلهم المختلفة كمدخلات إلى العلبة السوداء (17) (النظام السياسي)، وانتظارهم لمخرجاته علّها تشفي الغليل، وتجيب عن الانشغالات الكبيرة والثقيلة.

وقد أشارت «كاريل ميرفي» إلى أهمية دور الإعلام الجديد في الربيع العربي، وصياغة مستقبل الشباب العربي، وسبق للباحث المصري ـ السويسري طارق رمضان، أن تطرق لهذا الموضوع في أحد أعماله

الأخيرة (18)، ولو أنه تناول الموضوع بحذر شديد واضعاً علامات استفهام، على اعتبار أنه ربط بين توظيف «الثورة الرقمية» وبين حسابات ومصالح قوى عظمى، مقابل صمته عن أدوار موازية قامت بها عدة وسائل إعلامية عربية، خليجية بالتحديد.

على أن هناك أعمال أكثر نوعية ورصانة، لأنها أخذت مسافة علمية وأخلاقية مما هو سائد، ونذكر منها على وجه الخصوص، كتاب للباحث يف غونزاليس كويخانو، وهو باحث متخصص في موضوع «الفورة الرقمية: وعلاقتها بالاجتماع والسياسة (19)، وفي موضوع هذه المقالة، سبق للباحث أن ألف كتاب «الرقميات العربية: ربيع العرب الشبكي» في غضون نهاية 2012، (20) وفي معرض العروج على دور الإعلام الرقمي في «الحراك العربي»، كان ضمن ضيوف ملف حول «العالم الرقمي» للهواتف الذكية، نشرته مجلة «فلسفة» الفرنسية، معتبراً أن «اللغة التواصلية المستعملة في الحراك العربي كانت ترقيعية ولكن فعالة، من قبيل تعويض حرف h اللاتيني برقم 7 مثلاً في التداول اللغوي العربي، واصطلح على هذه اللغة بـ[arabizi]»، معتبراً أننا «إزاء تحولات [لغوية] ثورية العالم العربي يمر من تفكيك شامل لتقاليده في الكتابة التقليدية». (21)

يتضح أن الإعلام الجديد كان بمثابة مرحلة انتقالية بين الركود والوعي السياسي، عبر المساهمة في إحداث التغيير في شكل الحكومات العربية من جهة، والمجتمع المدني من جهة أخرى، فتأسيس المجتمع المدني في العالم العربي سيجر الانتباه من الإعلام الجديد إلى الشارع السياسي الحقيقي.

وفي هذا الصدد، يرى أحمد عبد العليم، أستاذ الإعلام بجامعة الإسكندرية، أن «هناك العديد من أوجه الالتقاء بين الإعلام الإلكتروني والشبكات الإجتماعية من أهمها مباشرة سرعة الإعلام التي تتفاعل مع الجمهور، حيث تحول فيها المواطن العادي إلى صحفي يلعب دوراً تحتاجه الفضائيات التي باتت تطلب من الناس أن يشاركوا ويساهموا بالتصوير وإعداد التقارير وبالتالي فإن نقل المعلومة من خلال الشبكات الإجتماعية» (22).

لقد أعطى المجتمع الافتراضي المواطن العربي حرية التحدث من خلال استعماله أسماء مستعارة، ومؤسسات افتراضية تعنى بالتغيير السياسي، وأصبح الإعلام الجديد تدريجياً منبراً سياسياً هاماً، يركن إليه العديد من الأشخاص وتستعمله الكثير من الحركات المطالبة بضرورة التغيير وحتميته، كل هذه الأحداث لعبت فيها وسائل الإعلام، وشبكات التواصل دوراً كبيراً في إذكائها، وتنسيق الجهود المختلفة بين الجهات الفاعلة والشارع العربي بين مختلف هذه الدول، وتعبئتها إلى آخر رمق في الحياة السياسية المتشنجة لأغلبية الدول العربية التي كانت مسرحاً لما عرف بـ»الربيع العربي». (23)

ولكن هاته القيم الفكرية والأخلاقية والجمالية الافتراضية اصطدمت مع الواقع وهو الأمر الذي

ظهرت ثورة الشارع في حلة ملحمية غذّت الكثير من حالات الغضب والانفعال الجماهيري لكن انتقالها إلى الفضاء الواقعي سرعان ما أكد محدودية وانحسار الافتراضي المأمول.

ينطوي على مخاطر عدة لا مجال لتجاهلها وهو ما أدى إلى انتكاسات داخل الحراك العربي، ذلك بأن «الثورة بدأت افتراضية والحراك كان افتراضياً أكثر منه واقعياً ساهمت في صنعه صفحات الإنترنت والقنوات الفضائية، حيث طويت المسافة بين الواقعي والافتراضي، وأدى ذلك إلى إفراغ تدريجي للواقع من واقعيته أو ما يمكن أن نعبر عنه بـ»تصحر الواقع»، فظهرت ثورة الشعب في حلة هوليودية أو ملحمية غذّت الكثير من حالات الغضب والانفعال الجماهيري لكن انتقالها إلى الفضاء الواقعي سرعان ما أكد محدودية وانحسار الافتراضي المأمول داخل المشهد على الواقعي الحقيقي». (24) وهذا ما نلاحظه في البلدان التي حدثت فيها الثورات، فهي مازالت تعيش حالة من «الفوضى الخلاقة».

الهوامــش :

1 ـ بن بريكة عبد الوهاب، بن التركي زينب، "أثر تكنولوجيا الإعلام والاتصال في دفع عجلة التنمية"، مجلة الباحث، جامعة ورقلة، العدد 07، 2009.

أنظر الرابط التالي: http://revues.univ-ouargla.dz/index.php/nume-ro-07-2010/673-2013-05-06-14-54-48

ولمن يريد التفصيل أكثر في هذا الموضوع، يمكن العودة إلى لائحة عريضة من أعمال يحيى اليحياوي، أحد أبرز الخبراء العرب في الاتصال والإعلام والعولمة، كما تشهد على ذلك مجموعة من أعماله ومؤلفاته ودراسته، وهذا رابط موقعه الرسمي الذي يتضمن عناوين جميع أعماله، ويتضمن أيضاً، أغلب المقالات التي تشتغل على التعريف ببعض إصداراته: www.elyahyaoui.org

2 ـ عامر ابراهيم قنديلجي، إيمان فاضل السامرائي، "تكنولوجيا المعلومات وتطبيقها"، الوراق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2002، ص 38.

3 ـ بن بركة عبد الوهاب، بن التركي زينب، "أثر تكنولوجيا الإعلام والاتصال في دفع عجلة التنمية"، مرجع سابق.

4 ـ طلعت همام، "مائة سؤال عن الإعلام"، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985، ص 8.

5 ـ محمد الفاتح حمدي، "استخدام الشباب لوسائل الاتصال الحديثة وانعكاساتها على قيمهم الثقافية والاجتماعية"، مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد 328، أبريل 2012، ص 58.

6 ـ NTC : New Technologies of Information and Communications

7 ـ لمزيد من الاستزادة، يمكن الاطلاع على مضامين كتاب بانورامي في هذا السياق، وتمكن أهميته في التوقف عند العديد من النماذج ذات الصلة بثورة الاتصالات والمعلومات وأيضاً الثورة الرقمية، سواء في المجالات التداولية الغربية أو العربية الإسلامية. أنظر:

Fréderic Martel, Mainstream: Enquête sur la guerre globale de la culture et des médias, éditions Flammarion, Collection: Champs actuel, Paris 2010, p 560.

8 ـ أنظر:

Vaughan Bell, A history of media technology scares, from the printing press to Facebook, in : www.slate.com/articles/health_and_science/science/2010/02/dont_touch_that_dial.html

9 ـ عبد العزيز طرا بزوني، "حقيقة الإعلام الجديد في الربيع العربي ومستقبله"، مجلة "المجلة"، عدد 28 أكتوبر 2012.

10 ـ محمد بن عبد الله الراعي، "سيادة الدولة والعولمة"، صحيفة رواسي، عدد 1330، 26 شتنبر 2004، على الرابط الإلكتروني التالي: www.26/09/2004.net/newsweekarticle32942

11 ـ أنظر:

Hannah Kuchler, Facebook, Google and the race to sign up India, in Financial Times, london, March 18, 2016.

يمكن تصفح النص الكامل للتحقيق على الرابط الإلكتروني التالي:

www.ft.com/intl/cms/s/2/91539fc4-ebc5-11e5-888e-2eadd5fbc4a4.html

وهذا رابط الصحفية حنا كوشلر [Hannah Kuchler] لمن يريد الاستزادة في قراءة وفهم وتفكيك حِيَل هذه المؤسسات الرقمية

خاتمة:

لا تكمن أهمية التحقيق سالف الذكر للصحفية الأمريكية حنا كوشلر، في تسليط الضوء على حسابات ورهانات هذه المؤسسات الرقمية الكبيرة هناك في المجال التداولي الهندي وغيره، وإنما تكمن أيضاً في تسليط الضوء على الأبعاد السياسية والاستراتيجية وبالتالي الرأسمالية في هذه المشاريع، إلى درجة أن الصحفية توقفت كثيراً في هذا التحقيق عند دلالات انخراط بعض الفاعلين الجمعويين في الهند ضد ما اصطلح عليه هنا بـ»المستعمرين الرقميين» [«digital colonialists»]، (25) والحديث بالتالي عن «الاستعمار الرقمي»، لأن المسألة حسب مضامين التحقيق امتدت إلى التأثير على قرارات حكومية، وعلى التحكم في أنماط العيش [وبالتالي أنماط التفكير»، أو «نظام الفكر، بتعبير ميشيل فوكو].

العالمية: http://blogs.ft.com/tech-blog/author/hannahkuchler1/

جدير بالذكر، أن مجلة "البريد الدولي" الفرنسية، نشرت ملخصاً لهذا التحقيق في عددها رقم 1327، بتاريخ 7 مارس 2016.

أنظر:

Hannah Kuchler, La Silicon Valley envahit le monde, in Courrier International, Paris, N° 1327, du 7 au 13 avril 2016.

12 ـ اشترته "غوغل" في أكتوبر 2006، بمبلغ 1.65 مليار دولار.

13 ـ عمار بكار، الإعلام الجديد واليوتوب، جريدة الأهرام، القاهرة، 10 أبريل 2011، على الرابط الإلكتروني التالي: www.veecos.net/portal

13 ـ برنار بوليه، عن نهاية الصحف ومستقبل الإعلام الجديد، جريدة الأهرام، القاهرة، 10 أبريل 2011.

14 ـ حسن اليوسفي، هل من تأثير للصحافة الإلكترونية، مجلة "المغرب"، 11 أبريل 2010، على الرابط الإلكتروني التالي: www.elyousofi.arabblogs.com

15 ـ فؤاد مدني، ويونس آيت مالك، المدونات والانترنيت دراسة سياسية وصفية، بحث لنيل دبلوم المعهد العالي للإعلام والاتصال، الرباط، 2006-2007.

16 ـ "العلبة السوداء": هي النظام السياسي حسب تسمية ديفيد أيستن في تحليله للنظام السياسي من خلال الإقتراب النسقي، وكيفية تفاعل النظام السياسي مع المدخلات والمخرجات القادمة من البيئتين الداخلية والخارجية، وإجابته عليها بالرفض أو الإيجاب.

17 ـ أنظر: Tariq Ramadan, L'islam et le réveil arabe, Presses du Châtelet, 2011.

18 ـ يمكن الاطلاع على أهم أعماله في هذا الصدد، من خلال مضامين الرابط الإلكتروني التالي: www.ifporient.org/yves-gonzalez-quijano

19 ـ Yves Gonzalez-Quijano, Arabités numériques : Le printemps du Web arabe, Sindbad, Paris, octobre 2012.

20 ـ Yves Gonzalez-Quijano: «Dans le monde arabe, le virtuel défait les sources traditionnelles d'autorité », [entretien, Propos recueillis par Alexandre Lacroix], In : Philosophie magazine, Octobre, Paris, 2013, p 57.

21 ـ نور طرباي، الربيع العربي والسلطة الإلكترونية الرابعة، موقع "ميدل إيست أونلاين"، بتاريخ 12 ماي 2012، على الرابط الإلكتروني التالي: www.middle-east-online.com

22 ـ بشرى زكاغ، "أوهام الأغورا العربية على الشبكة الافتراضية"، موقع منبر الحرية، 19 نونبر 2013، على الرابط الإلكترونى التالي: minbaralhurriyya.org/index.php/archives/8172

23 ـ نتحدث عن "الربيع العربي" ببعض التحفظ على التطورات التي صاحبته لاحقاً، لأنه إذا صح أنه كان كذلك في بدايته، بمعنى كون الأحداث كانت عفوية وتلقائية في الحالة التونسية، فالأمور مختلفة كثيراً في باقي الحالات، وخاصة فيما عايناه مع النماذج المصرية والليبية والسورية، وهذا أمر اتضحت معالمه من خلال تفاعل العديد من وسائل الإعلام العربية (الخليجية)، وطبيعة "المعارك الرقمية" التي صاحبت هذه التطورات، وغيرها من المؤشرات التي من المفترض أن يتكفل الزمن بالكشف عن أدق تفاصيلها.

24 ـ Hannah Kuchler, Facebook, Google and the race to sign up India, Op, cit.

a f k a r

ترجمات

إسهامات مفيدة للبحث في الممارسات الفلسفية الموجهة للأطفال: التجربة الفرنسية

ميشيل طوزي* // أستاذ ديداكتيك الفلسفة وعلوم التربية بجامعة مونبوليي ٣ـ فرنسا
ترجمة : **رشيد المشهور** *relma70@hotmail.com* // باحث في الفلسفة والتربية وعلم الاجتماع. فاس ـ المغرب

الملخص:
تلخص هذه المقالة بعض جوانب الإشكاليات الخاصة بالندوة التي ساهم في تنشيطها، الديداكتيكي الفرنسي ميشيل طوزي، حول الممارسات الفلسفية الجديدة في المدرسة والموجهة أساساً للأطفال. إنها ممارسات تنطلق من كون الطفل مركز العملية التعليمية التعلمية. ويعتبر ميشيل طوزي من أهم المهتمين بديداكتيك الفلسفة، وذلك بيّن من مؤلفاته وعشرات المقالات في الموضوع. وقد تم التركيز على النقط التالية: تعميق هذه الممارسات الفلسفية الجديدة مع المتعلمين المتعثرين؛ دراسة انعكاسية التبادلات في جماعة البحث الفلسفي؛ التركيز على ورشات العمل الفلسفية في حقول معينة من الفلسفة: التفكير الإبستيمولوجي في العلوم أنموذجاً؛ تدبير العلاقة بالمعارف التي تحدث في هذه المناقشات ذات الطابع الفلسفي؛ تحليل البعد الزمكاني لهذه الممارسات؛ توضيح الجانب الانعكاسي للمناقشات ذات الطابع الفلسفي من خلال التحليلات اللسانية ومجموعة العمل اللغوية.

Résumé
Cet article résume quelques aspects de la problématique spéciale au colloque animé par le didacticien français Michel Tozzi tourné sur les nouvelles pratiques philosophiques et destinées principalement aux enfants. Ce sont des pratiques qui partent du fait que l'enfant est le centre du processus de l'apprentissage. Michel Tozzi considéré comme l'un des spécialistes de la didactique philosophique et ceci est claire dans ses œuvres et dizaines articles dans le sujet. D'où il se concentre sur les points suivants : Approfondir ces nouvelles pratiques philosophiques avec les élèves en difficulté; Étudier les échanges réflexifs dans une communauté de recherche philosophique; Centrer les ateliers philo sur certains champs de la philosophie «l'exemple de la réflexion épistémologique sur la science»; Prendre la mesure du rapport au savoir qui se joue dans ces discussions à visée philosophique Analyser la dimension spatiotemporelle de ces pratiques; Éclairer leur aspect réflexif par des analyses linguistiques et langagières de corpus.

لقد تطورت الممارسات ذات الطابع الفلسفي الموجهة للأطفال بشكل عام، على مدى السنوات الخمس عشرة الماضية، بما في ذلك « DVDP» (المناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي) التي

انطلقت بفرنسا خلال سنوات 1998-1996 من طرف كل من «ج. ليفين» «J. Lévine»، و«م. باليو»، « M. Bailleul» و«إ. أورياك « «E. Auriac»، وغيرهم.

ينبغي أن تجد هذه الممارسات الدعم الرسمي في المدارس الابتدائية وخارجها مع دروس التربية الأخلاقية والمدنية التي سيتم تنفيذها في سبتمبر 2015(1). وقد صاحبتُ هذه الممارسات طوال هذه السنوات من خلال التكوين في بعض المعاهد الجامعية لتكوين المعلمين والدوائر الإقليمية من الدرجة الأولى(2) والثانية وعن طريق البحث في بعض الجامعات (على سبيل المثال: مونبلييه 3 مع مجموعة من الندوات وعشر أطروحات، «كليرمون ــ فيران» « Ferrand–Clermont »، نانت ...).

إن البحث العلمي مكثف في هذا الورش الجديد اليوم وهذه الندوة هي مثال جيد، مع الأخذ بعين الاعتبار بعدها الدولي.

ونود أن ننتقل، من خلال مقالات مختلفة، إلى بعض إشكاليات البحث التي تبدو لنا أساسية لهذه الممارسات الفلسفية الجديدة في المدرسة:

* تعميق هذه الممارسات الفلسفية الجديدة مع المتعلمين المتعثرين.
* دراسة انعكاسية التبادلات في جماعة البحث الفلسفي.
* التركيز على ورشات العمل الفلسفية في حقول معينة من الفلسفة: التفكير الإبستيمولوجي في العلوم أنموذجاً.
* تدبير العلاقة بالمعارف التي تحدث في هذه المناقشات ذات الطابع الفلسفي.
* تحليل البعد الزمكاني لهذه الممارسات.
* توضيح الجانب الانعكاسي للمناقشات ذات الطابع الفلسفي من خلال التحليلات اللسنية ومجموعة العمل اللغوية.

ويمكن أن نثير بالطبع أبعادا أخرى مرغوب فيها للبحث: إن الدور المحدد للمعلم في ورشات العمل الفلسفية، مختلف جداً وذلك باختلاف التيارات(3). حيث تُسلط أعمال «ماري-بول فانيير» « Marie-Paule Vannier» («فيلياس، نانت»، Philéas, Nantes) الضوء على الدور الداعم للمعلم في هذه المناقشات، وكذا مصلحة الأدب لـ»إ.شيروتير» (4) (E. Chirouter) أو الأساطير لميشيل طوزي ((M. Tozzi 5)) بوصفها دعائم بيداغوجية، والطابع الديمقراطي للعدة البيداغوجية، يجعل التعاون قائما من منظور فلسفي (أنظر أطروحة «س. كوناك» «S. Connac» في اتجاه البيداغوجيا المؤسساتية)(6)، وغيرها.

تعميق هذه الممارسات الفلسفية الجديدة مع المتعلمين المتعثرين

تتوجه الممارسات الفلسفية المشار إليها إلى مختلف الجماهير: حسب العمر (الأطفال المراهقين والكبار)، والمتمدرسين أو غير المتمدرسين، من مختلف المستويات، التي تتطلب تعديلات، على سبيل المثال في العدة التربوية (لا يستطيع أطفال التعليم الأولي المزج والكتابة، ولا يلاحظون حتى السنة الأولى من السلك الثالث من التعليم الابتدائي، ولا تبدأ سيرورة التفكير لديهم إلا في السنتين الثانية والثالثة من التعليم الابتدائي)؛ وعلى مستوى الدعامات الملائمة (ألبومات) أو المكيفة (مثل الأساطير)،

وأمثلة مختارة (الذين يتحدثون أو لا وفقا لسن وخبرة المتعلمين). إذا ما تبيّن أن الأسئلة الفلسفية، بطريقة أو بأخرى، لا تتعلق بالسن (مثل الحب، والصداقة، والموت، والدين ...)، فإن كيفية معالجتها قد تكون مختلفة (الجنسانية على سبيل المثال).

تركز العديد من الأبحاث على المتعلمين الذين يواجهون صعوبات في التعلم أو الفشل الدراسي: فمن المفارقة في البداية أن نحكم على تخصص الفلسفة بكونه صعباً ومجرداً وأنه يحصل على نجاح حقيقي في مسالك التعليم العام والمهني للإعداديات، ويستخدم في بعض «الوحدات المتمركزة حول الإدماج الدراسي «ULIS»، و»الشبكة المتخصصة في مساعدة المتعلمين في وضعية صعبة» «Rased»، أو «المعهد العلاجي التعليمي والتربوي» « Itep». لأن الكتابة شاقة في المدرسة، بكل تأكيد، وهي غائبة أو ثانوية بالمقارنة مع الكلام الشفهي، ولأن المتعلمين اعترفوا، أيضاً، في سياق حديثهم بوصفهم «محاورين صالحين» على حد قول «ج. ليفين»J. Lévine» (عامل النرجسية)، وأخيراً، لأن الموضوعات المقدمة وجودية وتحفيزية لهؤلاء الأطفال والمراهقين خاصة. وقد وضع فريق البحث «فيلياس»، لجامعة «نانت» هدفا له دراسة الممارسة الفلسفية مع هذه الجماهير التي تعاني من صعوبات في التعلم، بما في ذلك الآثار المتعلقة بتقدير الذات.

لقد اعتبرت التجارب الرسمية خلال عقد من الزمن في الثانوية المهنية «LP» – حيث الفلسفة متجاهلة في البكالوريا المهنية-، إيجابية من قبل تقارير تفتيش مادة الفلسفة، وفقاً لشهادات المتعلمين والمدرسين (7).

وهذا ما يفسر أن أطروحة «ج. هنريون» « J. Henrion» جد مهمة (كونها اقترحت مخططا في مقالها (8))، كونها تحققت من الفرضية المطروحة (كما نجدها عند «ب. سيرولنيك» «B. Cyrulnik»، و»س. بوامار» « S. Boimar» و»س. سيرولنك» «S.Cyrulnik » و»ج. ليكومت»J. Lecomte)، وأن الممارسات ذات الطابع الفلسفي قد تكون عاملا مرنا بالنسبة إلى بعض متعلمي الثانوية المهنية المتأثرين بالحياة. ويبين «م. كيرهوم» «M. Kerhom» من جانبه (في أطروحته)، كيف أن تلك الممارسات لدى متعلمي الثانوية المهنية تنمي التفكير النقدي (9).

ويبقى سؤال «ج. فييما» «G. Fiema» حول معرفة ما إذا كانت الأحكام المدرسية للمتعلمين المتفوقين تؤدي إلى التفكير المنطقي الأفضل مقارنة بالمتعلمين المتعثرين في مقالتها دون إجابة. وهو ما يؤكد فرضيتها جزئيا انطلاقا من تحليل تمهيدي لعينتها التي ستعود لتحليل عينات أخرى لإثباتها. ما أثار اهتمامي، هو أن نرى بعض أحكام المتعلمين المتعثرين تتجاوز « المتعلمين المتفوقين». لماذا هذا النجاح؟ هل هذا النمط من الأنشطة يحمل طابعاً فلسفياً؟ وعلاوة على ذلك، إذا كانت الأحكام المدرسية للمتعلمين المتفوقين تكشف هنا أيضاً عن الأفضل ــ لا تَستدرك ممارسة المناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي عدم المساواة المدرسية-، سيبقى من الضروري معرفة ما إذا كان المتعلمون المتعثرون لا يتقدمون في البرهان المنطقي بالنسبة إلى المتعثرين الذين لا يمارسون، هذا ما تعزّزه إثباتات الدراسات، وإن كانت هذه الممارسة لا تحد من المسافة في البرهان المنطقي بين المتعلمين «المتفوقين» والذين يواجهون صعوبات في التعلم.

دراسة انعكاسية التبادلات في جماعة البحث الفلسفي

إن الفلسفة من منظور ديداكتيكي، ممارسة بالدرجة الأولى، ونشاط للفكر لغرض تأملي، بتفعيل من السيرورات المعرفية الخاصة بهذا النشاط الفلسفي الذي يواجه بعض الأسئلة، والتساؤل، ومفهمة ومحاولة الإدارة عقلانيا للدليل بطريقتها الخاصة، وهي تتميز عن الممارسة العلمية. إن خصوصية أوراش العمل الفلسفية في كثير من الأحيان، على النقيض من الفيلسوف-المتعلم الذي يواجه ورقته البيضاء أو نصاً تأملياً، تكمن في اللجوء إلى النشاط الجماعي، في المدرسة بجماعة ــ الفصل، من خلال منحها، على سبيل المثال، شكل «جماعة البحث الفلسفي» («ليبمان» «Lipman») أو «المناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي» (طوزي). هذه هي «الجماعة الخطابية» «discursive» («برنييه» «Bernier»)، حيث سيقوم المتعلمون بمصاحبة يقظة المعلم، والتحاور معًا من أجل تعميق سؤال الشرط الإنساني.

إن هذه العدد البيداغوجية لا تخلو من افتراضات مسبقة:

* بما في ذلك الفكرة التي مفادها أن المرء يمكن أن يتعلم التفلسف من خلال المناقشة، وليس الاهتمام بخطاب المعلم، ضمن القراءة لفيلسوف كبير أو إنجاز مقالة إنشائية؛ إن المواجهة السوسيومعرفية بين الأقران مكونة انعكاسياً، لأن الاحتكاك بمجموعة الأغيار، على النحو الذي أسس ضمن «الأخلاق التواصلية» (بالمعنى الذي قدمه يورغن هابرماس)، هو الضامن للمعلم بتفاعل كل متعلم، وإزعاجه، وتحريكه، وحمله على أن يكون مسؤولا عن أفكاره لأنه ينبغي أن يستعيد بشكل علني الدّيْن عقلانيا.

* أو فكرة أن هذا «المثقف الجمعي» يمكن أن يكون خلاقا انعكاسيا بفضل دعم خاص للمعلم، الذي يوفر بطبيعة تدخلاته (على سبيل المثال: «لماذا تقول ذلك؟»، «هل يمكن تعريف هذه الكلمة؟»، وغيرها من الأسئلة الديداكتيكية) حضور عمليات التفكير والتقدم الجماعي للمناقشة.

إن حقل البحث هنا يبقى مفتوحاً لفهم كيفية العمل في هذا النشاط الجماعي للتعاون الانعكاسي، والبناء المشترك للمعنى الخاص بالمشكلة (مراجعة التخمينات المسبقة للسؤال وللرهانات، وتعقيد السؤال والحيرة الناتجة عنه، والأجوبة المحتملة أو المشكوك فيها، مع حججها الخاصة وغيرها)، وكيف أن الصراع السسيومعرفي يبقى مفيداً في ظل شروط معينة (انظر هنا عمل «ف. ميريو» « P. Mei-rieu») للاستئناف، وتعميق أفكاره الخاصة.

بَدَهي أن مساهمة «إ. ناس» « E. Nas» واضحة هنا، في تطوير مفاهيم «تبادلية بين-ذاتية، وتبادلية بين-الذات والغير (ف. جاك) (F. Jacques)، وتبادلية انعكاسية (ن .دينويل) (N. Denoyel) ». ودراسة فصلين متقاطعين، مثير للاهتمام، ويمكن فعل ذلك حتى الآن، وتطوير الممارسة التأملية في أوقات التمدرس العادية، مع إضفاء الطابع المؤسسي لنشاط ورشة العمل الفلسفية.

تركيز ورشات العمل الفلسفية حول بعض حقول الفلسفة:
التفكير الإبستيمولوجي في العلوم أنموذجاً

يمكن تناول السؤال الفلسفي (على سبيل المثال، «هل الله موجود؟» أو «ماذا يمكنني أن أعرف؟») بكيفية غير فلسفية. وعلى النقيض من ذلك، هناك أسئلة غير فلسفية («ألا تملك يورو واحداً؟»،

أو «هل نترك السلطات الأوروبية؟» على سبيل المثال) يمكن معالجتها فلسفياً. لذلك، ليس دائما طبيعة الأسئلة المطروحة تتناسب طردياً مع الكيفية الخاصة بمعالجتها، ما يضفي الطابع الفلسفي على المناقشة الديمقراطية والفلسفية، من خلال الصرامة الفكرية لدعم التأمل في سيرورات التفكير (الأشكلة، المفهمة، المحاجة). ومع ذلك، يمكن للمناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي بوصفها آلية أن تسمح بمعالجة الأسئلة الفلسفية للمباحث الفلسفية المعروفة: على سبيل المثال، سؤال الكائن، والوجود أو الحرية (الميتافيزيقا)، والأخلاق والسياسة (الخير والحق)، وعلم الجمال (الجمال، والذوق، والفن)، والمعرفة (ماذا يمكنني أن أعرف؟)...وغيرها. ومن ثمّ، عادة ما تكون الإشكاليات الميتافيزيقية، الأخلاقية أو السياسية (مثل قضية «التعايش المشترك») محط نقاش في الفصل الدراسي، ونادراً ما تكون القضايا الإبستيمولوجية ممتعة للأطفال. إنها غالبا ما تنطوي على الممارسات متعددة التخصصات.

إن «هـ. فيريير» «H. Ferrière» في مقالته المثيرة للاهتمام، من وجهة النظر هذه، يرى أن دراسة التأمل حول العلم (يتعلق الأمر هنا بالعلوم الطبيعية والفيزياء)، من خلال المناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي ، يسمح بوضع التساؤل، ومن ثمة، البحث للانتقال إلى «ما بعد المستوى»، على وجه التحديد المستوى الإبستيمولوجي للتفكير الفلسفي في العلم الذي يعالج قضية الحقيقة في علاقتها بالواقع، وحقيقة النظرية العلمية، والإدارة المحددة للبرهان (في مختلف العلوم الرياضية والتجريبية)، ويفصل العلم عن غيره من الأشكال الثقافية المفسِّرة للعالم (مثل الدين، أو الفن، أو الفلسفة). إن السؤال «لماذا؟، وماذا؟، وكيف يمكن للعلم أن يفسره؟ على سبيل المثال: ما أصل الإنسان حسب نظرية التطور؟» لم يعد مجرد سؤال علمي فقط، لأنه تساؤل حول ما هو نظري، والمناقشات التي تثار، وعمليات التحقق الجارية حولها... تفيد وتشير إلى أن نظرية التطور ليست هنا إلا انعكاسا أوسع لقياس ماذا؟ ولماذا؟ انطلاقا من مقاربة علمية يمكنها استخلاص السمة العقلانية.

إن العمل على التمييز المفاهيمي بين «الاعتقاد والمعرفة» أساسي هنا وفرصة لدى المتعلمين، في الاعتماد على معرفتهم العلمية المدرسية والمعتقدات الأخرى المرتبطة ببيئتهم الأسرية (وعلى نطاق واسع المجتمع) على حد سواء، لفهم مختلف أنظمة الحقيقة، ولمقارنة المقاربة العلمية، والدينية، وغيرها.

تدبير العلاقة مع المعارف التي تحدث في هذه النقاشات ذات الطابع الفلسفي

إن العنصر المركزي في ديداكتيك التخصصات والمواد هو العلاقة التي ينسجها المتعلم مع معرفة التخصص، والكيفية التي يشتغل بها المعلم مع المتعلم وعلاقته بالمعرفة. إنها أخطر مشكلة في تدريس تعلم التفلسف؛ لأنه ليس من السهل تحديد المعرفة في كونها قضية، وأنه ليس عل وجه التحديد، مع الأطفال خاصة، في بعض المذاهب الفلسفية أو في تاريخ الفلسفة. هذه المقاربة المذهبية أو التاريخية والتراثية، غالبا، ما تحيل على أن خلفية المعارف تظل دائما مرغوبا فيها بالنسبة إلى المدرس. أما في الممارسات الفلسفية الجديدة فهي ليست نقطة الارتكاز، حيث المَنفذ إلى الفلسفة أقل من التفلسف، وهذا يعني أنها ممارسة تأملية، وعملية تفكير تستند إلى إجراءات معرفية محددة (يتحدث الكيبيكيون عن المهارات، وكثيرا ما نتحدث نحن عن الكفايات)، لتحيين سيرورة التفكير: الاندهاش، والتساؤل،

والسؤال، والشك، والأشكلة، وتعريف ما أو التحدث في تمفهم المفاهيم وصقل التمايزات المفاهيمية، والمحاجة عقلانيا على اثباتاته، والمواقف، والاعتراضات، والردود على الاعتراضات، (10) وغيرها.

يمكن التساؤل هنا عن هذا الموضوع الديداكتيكي في العلاقة مع المعرفة عندما يكون «متعلم-فيلسوف» في ورشة العمل الفلسفية (الذي يسمى أيضا وغالبا عن طيب خاطر «الطفل» المتعلم)، في مقابل متعلم- عالم في مناقشة ورشة عمل بعنوان «اليد المخلب» أو «قارئ تفسيريي» في مناقشة باللغة الفرنسية حول كتاب أدب الشباب: أطروحة «أ. ديستايور» «A. Destailleur» (مدينة ليل 3، 2014) الذي حسم في الأمر، وركّز على الفرق بين «الوعي بالتخصص» (ي. رويتر) (Y. Reuter) لدى المتعلم عند تبنيه لموقف «الفيلسوف» (11).

تتجلى العلاقة مع المعرفة في مثل هذه الأوراش في بداية الأمر في «الجهل الخالص» (راجع على سبيل المثال «سقراط» « Socrate» أو «ديكارت» « Descartes»)، ووهم المعرفة في سياق الاستفادة من المخزون الذاتي، وعلاقة متشددة بطلب الحقيقة «معرفة ما الذي نتحدث عنه، وإذا كان ما يقال صحيحاً»، ثقة أكثر أو أقل في سبب الإجابة عن الأسئلة التي تُطرَح من خلال عملية صارمة من التحقق بالبراهين، وقبول وكذا مناقشة البحوث لمواجهة بعضها البعض في علاقة حوارية مثمرة.

وتعكس أطروحة «ش. كافالي» «C. Cavalli»، الملخصة في مقالتها، أهمية هذه القدرة الفلسفية للدهشة بوصفها نقطة انطلاق، تدعم وتتيح التفلسف وتعلمه، وتطوير الأسئلة الذاتية؛ حيث تتمثل أهميتها في جمع وتحليل سير اندهاش المتعلمين أثناء دروس الفلسفة لمرحلة التعليم ما قبل الجامعي، من خلال المنهج الفينومينولوجي في مجال التربية.

أما «ج. ف. غوبي» J.F. Goubet فيسليط الضوء على مفهوم «العلاقة بالمعرفة» في الفلسفة الموجهة للأطفال، في مقابل المقاربات التقليدية ذات النمط السوسيولوجي (شارلوت Charlot، وروشيكس Rochex، وبويتيير Beautier، ولاهير Lahire على سبيل المثال) في العلوم التربوية، أو في التحليل النفسي (لاكان Lacan، وبوامار Boimare، «ليفين» Lévine...)، ولكن على أساس التقليد الفلسفي نفسه (سقراط، وكانط مثلاً)، واعتماد ذلك بفعل «م. ليبمان» أو البرنامج الألماني في المدرسة الابتدائية (مع ديداكتيك إ. مارتنز «E. Martens» من «منهج الأصابع الخمسة»)؛ بوصفه هدفاً: «إدخال الطابع المعقد لعلاقتنا بالعالم دون الاعتقاد الذي يؤدي حتما إلى معرفة من النوع العلمي، ودون معرفة الكلام الصريح على وجه خاص، مهما كان نوع الموضوعات المتوقعة، هكذا يبدو لي أن الفوائد الكبرى للفلسفة الموجهة إلى الأطفال تكمن هنا» «غوبيت» (Goubet).

لا ينبغي نسيان الجانب الثاني من هذه العلاقة مع المعرفة، فعلاقة المتعلم بالمعرفة ترتبط جزئياً بعلاقة المدرس بها. هذا يكتسب أهمية خاصة في المناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي؛ لأنه يتم إخفاؤه إراديا من طرف المتعلم ما يؤثر على مضمون «العقد الديداكتيكي» (بروسو«Brousseau») ففي ورشة العمل الفلسفية: لا يقول المعلم ما يفكر فيه، ويتجاهله المتعلم. وهذا هو الموقف التربوي الذي يعرض الجهل منهجيا، ويمكن، لو كان يدرك المعلم فلسفيا مدى تعقيد الأسئلة الفلسفية وانخفاض التكوين الفلسفي سيعيشه، ويزعمه أو يفترضه. وهذا الموقف من «المعلم الجاهل» (12) الذي يمتح من الجهل

السقراطي ويمكّن من الانعتاق حسب «ج. رانسيير « J. Rancière» (المستلهم من «جاكوتو» Jacotot)، هو، زيادة على ذلك، ليس كما وصفه «لاكان» «Lacan» بالمعلم « المفترض للمعرفة»، فهو يلهب نار الرغبة في المعرفة لدى المتعلم عبر نشاط الفكر؛ لأنه لا يشفي الغليل «بالجواب الصحيح» الذي يغلق آفاق البحث. إنه يضع المتعلمين في حالة أصيلة للبحث، ويلغي التمدرس نسبيا؛ لأنه لا يكون كذلك ضمن «رغبة الجواب الصحيح للمدرس»، وعرضة للتقييم التلخيصي حينما عبر عن ذلك أحد المتعلمين ببلاغة: «عندما أدرك أنه لا يعرف، فإنني أريد أن أقول ما أعتقد». كما أعرب المعلم أيضاً عن عدم معرفة الرغبة في البحث الشخصي، ضمن علاقة منفتحة مع المعرفة، والحقيقة. والرغبة في معرفة المتعلم تغذي، أيضاً، الرغبة في معرفة المعلم وعدم معرفته، على غرار إشارة سقراط إلى «ألسيبياد» «Alcibiade » عند «أغاثون» «Agathon» (من يريد المعرفة مقابل جسمه الجميل). ويتطلب ذلك أطروحة حول الموقف من المنشط في ورشة العمل الفلسفية، وتفاعله ضمن العلاقة مع معرفة المشاركين. ويجمع «ب. إسكلات» «P. Usclat» العناصر الهامة في الجزء الأول (13).

ويغطي «م. غانيون» « M. Gagnon» في مقالة له فترة واسعة من كل هذا التفكير، لأنه يبين إلى أي مدى اتخذت جماعة البحث الفلسفي (CRP) علاقة محددة مع المعرفة (الإبستيمولوجية والإبستيمية خاصة)، وكذا التفكير النقدي الذي ينطوي على تحولات في الموقف سواء من جانب المتعلمين أو المعلمين.

تحليل البعد الزمكاني لهذه الممارسات: كل ممارسة تطبق عملياً، في إطار زمكاني

ففيما يتعلق بالفضاء الخاص بالمناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي، فهو يتطلب ترتيباً محدداً، غالباً ما يواجه صعوبات الاكتظاظ، ونقل الطاولات والكراسي وغيرها. وكما تمت مناقشته، يجب على المتحاورين أن يجلسوا متقابلين: ومن هنا كانت الحاجة إلى الوقوف في دائرة أو على شكل حرف «U»، مع أو دون طاولة؛ وغياب الفراغ بين المشاركين للزيادة من التلاحم الجسدي. ويوجد المشرفون المشاركون (المكوّن، ورئيس الجلسة، والمنظّم والمؤّلف) متجاورين (يوجد المكون بين الرئيس، لتقديم الدعم له في نهاية المطاف، والمنظّم الذي يسير المداخلات، والرئيس بجوار المؤّلف، الذي يدبر لحظات التركيب والخلاصة) بجانب السبورة (يعني رمزياً السلطة)؛ ويوجد الملاحظون وراء المشاركين، وملاحظ المؤّلف بالقرب منه بما يكفي لتحليل طريقة تدوينه للملاحظات؛ مع إمكانية استخدام السبورة، والجدران وغيرها؛ وتكسر المناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي السير المعتاد للدراسة، وكذا تغيير الحجرة الدراسية في كثير من الأحيان (لإبعاد النشاط أو الحصول على مكان آخر). إنه، هو نفسه، في أي مكان آخر في المقهى الفلسفي التي تعيد ترتيب النشاط الفلسفي للفضاء التقليدي للمقهى وكراسيه الصغيرة المعزولة...

وعلى حد علمي، لا توجد أي أبحاث تعالج هذا البعد من النشاط بعد: كيفية تشغيل المناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي الذي يشمل تنظيم أو إعادة تنظيم الفضاء، وما التكوينات الخاصة التي يمكن أن تحسنه أو تعيقه؟

وفيما يتعلق بالزمن، مهّد «س. بييريسنارد» «C. Pierrisnard» الطريق إلى تأسيس الفئات العملياتية من

أجل تحليل البعد الزمني للمناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي باعتبارها إجراءات ثابتة مكونة لمخطط متخصص (بالمعنى الذي نجده لدى «ج. فيركنود» «G. Vergnaud») من تنشيط المناقشة ذات الطابع الديمقراطي والفلسفي: يمكن أن يكون التحليل الماكرو (في فترة زمنية أوسع، والاتصال قبل وبعد الجلسة) والمتوسط (المراحل الداخلية المختلفة للجلسة) والميكرو (أخذ الكلمة لمرتين أو ثلاث مرات). ويمكن أيضا تحليل «كايروس» «kairos» (14)، التوقيت المناسب، المستعجل والفوري.

وبالمناسبة هو ما تحدث عنه «إ. ناس» في مقالته، وهو موضوع أطروحته (باريس 8، 2012)؛ ولولبية (تمفصل التعاقب الخطي مع استرجاع/ استئناف السؤال الأصلي، وإجراء تكرار/ تغيرات التيمة)؛ والإيقاعات: نمو المجموعة، مع زمن التسارع والتباطؤ حتى «الاختلاط»؛ والإيقاعات المتباينة للمنشط (الذي يدير، بالتزامن، الحشو المعرفي الزائد تقريبا، وتعددية الأبعاد الزمانية)، والمشاركين (الوقت المستقطع بالتناوب لزمن الانبساط والترحيب بخطاب الآخرين وتقييم انطواء فكرهم الخاص، وأحياناً وقت الفراغ أو الوقت المستقطع)، والمزيد من الوقت «المستمر والكامل» من الاهتمام المتواصل والإنصات غير المستقطع للمنظّم والمؤلف (15).

توضيح للجانب الانعكاسي للمناقشات ذات الطابع الفلسفي من خلال التحليلات اللسانية والمحتويات اللغوية

تبيّن تجربة «وجهات النظر» التي أشرفت عليها منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة «اليونسكو» منذ الثلاث سنوات الماضية في الندوة الخاصة بالممارسات الفلسفية الجديدة، أو ندوة «المناقشات الفلسفية من 5 إلى 18 سنة: أي رؤى للعلوم الإنسانية؟ « (يونيو 2014 في «كليرمون ــ فيران»)، مدى أهمية زيادة وتمفصل مختلف المقاربات، ومختلف الحقول والمراجع النظرية، من أجل تحليل المحتوى الفلسفي الأكثر غنى بالتدريج من أوراش العمل الفلسفية.

وتشكل علوم اللغة، من وجهة النظر هذه، مدخلاً محدداً، خاصة من خلال أدوات التحليل التمهيدي (ومن الأمثلة على ذلك: « ج. أوغييت » « G. Auguet » في «بوردو» «Bordeaux»، و«س. كاليستري» «C. Calistri» في نيس«Nice »، وفريق «إ. أورياك « E. Auriac» في كليرمون ــ فيرون وغيرها). ومجموعة العمل الجديدة لأوراش العمل الفلسفية، بأشكالها المختلفة التي تواصل ثراءها (انظر مجموعة العمل «التفكير الجمعي للمتعلمين خلال أوراش العمل الفلسفية» «philosophemes» بكليرمون ــ فيرون (16)، أو تلك الأطروحات المختلفة في الفلسفة الموجهة نحو الأطفال التي تتيح لعلماء النفس اللسانيين «psycholinguistes»، من جديد، فرصة مناسبة؛ لأنها «انعكاسية شفوية» («د. بوشيتون»D. Bucheton)، متماسكة جداً ضمن أطوار الحديث، مع إجراءات لغوية محددة لسيرورة التفكير، وأكثر تنوعا مما كان عليه في المحادثات البسيطة العادية. ويتساءل ديداكتيكيو تعلم التفلسف من وجهات نظرهم الديداكتيكية اللغوية: كيف يمكن لأدوات اللغة، من خلال آثار لغتهم، توضيح الطابع الخفي الداعم لسيرورة التفكير، وتوفير المؤشرات الانعكاسية؟ وقد قدّم «ج. فييما» «G. Fiema» مثالا على هذه المقاربة، في مقاله، انطلاقاً من التفكير المنطقي.

a f k a r

مقالات

ترجمات.

تلك هي بعض الأبعاد المُمْكنة للبحوث حول الفلسفة الموجهة للأطفال، والطريقة التي يستجيب فيها الملف الذي وضعناه جزئياً. ويبقى هذا الورش مفتوحاً، والطلب متزايداً للخلخلة من جانب الفلسفة والعلوم الإنسانية المختلفة.

Michel Tozzi, « Des contributions utiles à la recherche sur les pratiques à visée * philosophique avec les enfants en France », Éducation et socialisation, 39 | 2015, mis en ligne le 01 octobre 2015, http://edso.revues.org/1470

الهوامـــش :

1 ـ أنظر كتابي: La morale, ça se discute, A. Michel, Paris, 2014

2 ـ كتاب التكوين لهذه الممارسات جمع بين أساليب مختلفة، هي بصدد الصياغة للمنشطين والمدربين، تحت قيادة: V. Delille (فرنسا) و N. Frieden. (جامعة فريبورغ سويسرا) وللتواصل: nfrieden@sunrise.ch

3 ـ Tozzi M., «Comparaison entre différentes méthodes de philosophie avec les enfants pratiquées en France, dans la période 19962012 », Diotime n° 55, janvier 2013.

4 ـ Chirouter E., Aborder la philosophie en classe à partir d'albums de jeunesse, 2010, Hachette.

5 ـ Tozzi M., Débattre à partir des mythes, Chronique sociale, Lyon, 2012

6 ـ Connac S., Thèse : « Discussion à visée philosophique et classes coopératives en ZEP », Montpellier 3, 2004.

7 ـ Rapport de l'Inspection sur l'expérimentation de la philosophie en LP, sur le site www.education.gouv.fr

8 ـ أنظر أيضاً:

Henrion J., « Résilience et discussion à visée philosophique en lycée professionnel : comment la DVP (Discussion à Visée Philosophique) s'inscrit dans un cadre de médiation au lycée selon un processus de résilience à l'école », Diotime 63, oct. 2014

9 ـ أنظر مثلا:

Kerhom M., « Pour un cursus philosophique avec les élèves en formation professionnelle », Diotime n° 47, janvier 2011

10 ـ Tozzi M., Penser par soi-même, 7e édition, Chronique sociale, Lyon, 2005

11 ـ Destailleur A., Thèse : « Configurations disciplinaires du débat au cycle 3 », Lille 3, 2014.

12 ـ Rancière J., Le Maître ignorant : cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle, Fayard, Paris, 1982.

13 ـ Usclat P., Thèse : « Le rôle du maître dans la discussion à visée philosophique à l'école Primaire : éclairage habermassien », Montpellier 3, 2008.

14 ـ Tozzi M., « Le kairos dans une DVDP (Discussion à visées démocratique et philosophique) : une éthique de l'intervention pour l'émergence de sujets pensants », Diotime 60, oct. 2012.

15 ـ أنظر مثلا:

Pierrisnard C., « Analyse d'une pratique experte d'animation d'une discussion à visée démocratique et philosophique sous l'angle de la temporalité »,Diotime 64, janvier 2015.

16 ـ Corpus « Philosophèmes », site : www.acte.univ-bpclermont.fr/rubrique72.htlm

الدولة بين الضرورة والتعاقد ومسألة مشروعية العصيان المدني

حاتم تنحيرت hatimtanhirt@gmail.com // باحث في علم الاجتماع

تناقش هذه الورقة المفارقة التالية: إن طاعة القوانين أمر ضروري لسلامة المجتمع، ولكن ما العمل إذا كانت تلك القوانين جائرة، ولم تصدر عن معايير تستجيب لمقتضيات الضمير والحق؟

نقول ذلك على فرض أن الالتزام السياسي والامتثال للقانون يشكل واجباً أخلاقياً، بينما يُشكل قبول القوانين الجائرة على حالها انتهاكا صارخا للضمير الإنساني وروح العدالة. فهل يجوز للجندي أن يعصى أوامر قائده في حرب جائرة، أويمتنع الفرد عن دفع الضريبة لسلطة الاحتلال، أويرفض المواطن مشروعية بعض القوانين؟ لقد قرَّرَ الفيلسوف اليوناني سقراط تجرع السُم بيده امتثالاً لقرار المحكمة الأثينية في حقه، وذلك وفق إيمانه بمبدأ طاعة القوانين، رافضا الهروب رغم أن الاتهامات الموجهة إليه بلا أساس أخلاقي (1). إن التفكير في المدينة سياسيا يذكر بالتصورات المثالية للمدينة الفاضلة، والتي ترفض أن تكون العدالة تعبيراً عن مصلحة الأقوى، وليست سوى فضيلة وخيراً (2). وهذه التساؤلات تفتح معضلة المشروعية والامتثال للقوانين مقابل حدود طاعة القوانين القائم على العنف المشروع والديمقراطية.

إنها تقابلات تضع في موضع السؤال كلاً من: سلطة القانون، ودولة الحق، والعدالة، والديمقراطية الأغلبية، تضعهم مقابل حق إبداء الاعتراضات السلمية الأخلاقية داخل المجال العمومي على انحراف القوانين.

إن افتتاح الفلسفة السياسية لفكرة الانتقال من مجتمع الضرورة إلى مجتمع الحرية يؤكد تجاوز دولة الجمهورية الفاضلة الأفلاطونية، غير أن منعطف الفلسفة السياسية مع ميكيافيللي سيعرف تحولاً نحو الدولة القائمة لا الدولة الفاضلة كما يجب أن تكون، وقد أكد جان جاك روسو تطلعات التحرر من الحكم المطلق القائم على مشروعية القوة نحو مشروعية الإرادة العامة، مادامت القوة لا تصنع الحق فنحن لسنا ملزمين سوى بطاعة القوة المشروعة (3).

إن الرابطة التي بواسطتها يعترف المواطنون بمشروعية الدولة القائمة لم تعد متأتية بفعل ضرورة الاجتماع البشري، لكون الإنسان مدني بالطبع كما يقول أرسطو. فالخوف من العودة إلى حالة حرب الكل ضد الكل كما يقدمها طوماس هوبز، يجعل نشأة الدولة قائمة على ضمان السلم والأمن والحفاظ على المِلكية، وذلك بخلاف المنظور التعاقدي الذي يؤسس الدولة على اتفاق الإرادات وتفويتها إلى هيئات ومؤسسات تمنحها الشرعية الدستورية الصادرة عن رأي الأغلبية والإرادة العامة، وهوالسياق الذي تقتفي أثره الدولة الحديثة نحو تحقيق التفاهم في إطار فصل السُّلط وتوازنها بدل الهيمنة، والتواصل داخل فضاء الديمقراطية عوض تجاهل العقد الاجتماعي وتكريس دولة الضرورة.

ضمن هذه السياقات يُطرح التباس سلطة الدولة الديمقراطية الحديثة، فيشكل العصيان المدني السلمي إحراجاً وامتحاناً لمشروعيتها النابعة من سيادة الأغلبية، بينما يشكل الأمر تهديداً ومجازفة

تراهن على وسائل خارج الديمقراطية لتحقيق ما يعده العصيان المدني مطالب سلمية وأخلاقية، وهنا تكمن مفارقات موضوع ورقة البحث.

الدولة بين الضرورة والتعاقد

إن الحياة الإنسانية محكومة بعلاقات القوة، فأينما وجدت الحياة فثمّة إرادة القوة، هكذا يستمد الإنسان متعته من السيطرة على نفسه وعلى الآخرين من منظور نيتشه (4). إن أشكال العلاقات وصراع السلطة التي تخترق نسيج المجتمع الإنساني تبث خطاب «الحقيقة»، وهي التي تشكل موضوع نشر واستهلاك داخل الجسم الاجتماعي، كما يتم إنتاج الحقيقة ونقلها تحت مراقبة وهيمنة الأجهزة السياسية والاقتصادية الكبرى (الجامعة، الجيش، الكتابة، وسائل الاتصال الجماهيري). فضلاً عن أنها مثار النقاش السياسي وكل صراع اجتماعي (5).

إذن تبعا لذلك لن نقف كثيراً عند التذكير بالتركيب الذي تعرفه مفاهيم السلطة والحقيقة والمشروعية والسيادة والطاعة والديمقراطية داخل نسق الدولة المرتبط بالدولة الحديثة على الخصوص. إذ يمكن «التعرف على أنواع المشروعية في كل الحضارات المتطورة والأكثر قدماً وحتى داخل المجتمعات القديمة جداً (6). وذلك باعتبار أن الدولة هي كيان له تاريخه، الذي هو تاريخ دولة الضرورة القائمة لحفظ السلم والممتلكات، وتوطيد العقائد السائدة، ولحمة الاجتماع البشري، و»بغية التوصل إلى السلام، وبفضله، إلى حب البقاء. بهدف الوصول إلى كل ذلك صنع البشر رجلاً اصطناعياً هو ما نسميه «الدولة»، كما صنعوا سلاسل اصطناعية تدعى «القوانين المدنية» [...] وبالرغم من أن هذه الروابط تعتبر ضعيفة بطبيعتها، إلا أنها قادرة على الاستمرار، ليس لصعوبة فك الروابط بل لخطورة ذلك» (7).

وهذه الخطورة المضمرة تجعل الدولة قائمة على مشروعية الضرورة وغريزة البقاء، ما يجعل من المسلِّم به جعل الأمن منتهى غايات نشأة الدولة وليس الحرية. هكذا يصبح العقد الاجتماعي ضمانة للنظام مقابل التفكك، والوحدة ومخافة انفراط عقد المجتمع. وباعتبار أن الدولة هي الضمانة ضد كل تفكك اجتماعي تسعى إلى منعه باتخاذ إجراءات ذات طابع إجباري، فإن النتيجة الطبيعية لممارسة سلطة الدولة تتمثل في الضرورة للحفاظ على المجتمع في هويته (8). حيث يُشكل خطر الفوضى المدعاة الأساسية لإقامة النظام، بينما أكدت الفلسفة السياسية متجسدة في نظريات العقد الاجتماعي أحقية المواطن الحر الذي يسعى نحوالفضيلة والرفاه والسعادة في إمضاء عقد توافقي مع الدولة. وبينما ينتهي العقد الاجتماعي عند هوبز في السلطة المطلقة، فإنه عند جان جاك روسو ينتهي إلى أن يضع كل منا نفسه وكل قدرته موضع اشتراك تحت إمرة الإرادة العامة (9).

إن المؤسسات الدستورية والديمقراطية توجب طاعة القوانين مادامت نابعة من سلطة الإرادة العامة التي فوضها المواطن سلطة التشريع القانوني في ظل سيادة الأغلبية. هكذا افتتحت فلسفة العقد الاجتماعي سياسة جديدة نحوالإنسان في علاقته بالإنسان، حيث ستغادر هيمنة الحكم الفردي المطلق المبرر بمشروعية الهيمنة، أو بتبريرات لا تنتمي لهذا العالم. لذلك فإن مبدأ السيادة يشكل العقيدة المركزية للحداثة السياسية. الأمر الذي أحدث تحولين: أولهما تمثل في تجرد فكرة الدولة

وتعاليها على الجماعة، ثم تحول الدولة إلى قلب التاريخ بعدما كانت خارجه، وتبعا لذلك فإن الشعب هو موضوع السياسة الحديثة والسيادة هي التعريف الحديث للجماعة (10).

إن المعنى الذي تحيل إليه المشروعية في تأويل هابرماس يكمن في قدرة نظام سياسي على أن يتم الاعتراف بالشعب (11). أما سوسيولوجيا ماكس فيبر فتحدد طبيعة السلطة السياسية عبر مبدأ احتكار مشروعية العنف، فقد عرفت المجتمعات المختلفة ـــ بدءا من العشيرة ـــ العنف الطبيعي، بوصفه وسيلة مألوفة جداً في الماضي، أما اليوم فيجب علينا القول أن الدولة هي الجماعة الإنسانية التي تدعي بنجاح داخل حقها باحتكار العنف الطبيعي المشروع أرض مُحددة (12).

وإذا كان الأمر كذلك فإن تطور مفهوم الدولة وممارساتها يجعلنا نسائل المواطنين باعتبارهم فاعلين عقلانيين ومعنيين بمسألة طاعة القوانين في ظل دولة حديثة ذات مشروعية دستورية. فكيف يمكن الحديث عن مشروعية العصيان المدني في إطار ديمقراطية قائمة؟ وما وجه الإحراج الذي يشكله إظهار عدم قبول القوانين في الفضاء العمومي لأسباب تتعلق بالضمير والحق والعدالة؟

العصيان المدني ودولة التعاقد والديمقراطية

لا يُطرح العصيان المدني كإشكال إلا ضمن سياق الدولة الديمقراطية إلى حدود معينة، وتصمَّم هذه النظرية فقط من أجل الحالة الخاصة بمجتمع عادل تقريباً، أي مجتمع جيد التنظيم في معظمه، لكن مع ذلك تحدث فيه بعض الانتهاكات الجدية للعدالة (13). حيث تتضمن قضية المشروعية داخل أي دولة ديمقراطية معضلة تكمن في إمكانية مجابهة الأقلية لأغلبية سائدة ديمقراطيا وأخلاقيا. يتعلق الأمر إذن بمعضلة لا تظهر إلا في نظام ديمقراطي يؤكد سيادة الأغلبية، ثم يجابه بتهديد يسائل مبدأ العدالة، ويضع القوانين على محك واجب الالتزام، إذ تُعد مشكلة العصيان المدني قضية اختبارية حاسمة بالنسبة لأي نظرية تتعلق بالأساس الأخلاقي للديمقراطية (14).

واستنتاجا من كل ذلك يمكن القول أن إشكال العصيان المدني لا يُطرح في نظرية العدالة كما صاغها جون راولز ضمن سياق دولة غير ذات مشروعية ديمقراطية. وهو ما يجعل المعنى الذي يمنحه جون راولز للعصيان المدني بحاجة إلى بعض التفصيل، لكي يستقيم فهم مشروعية العصيان المدني في إطار العدالة.

جون راولز: العصيان المدني ضمن سياق نظرية في العدالة

يعّرف راولز العصيان المدني باعتباره عملا سياسيا عاما، ذا طبيعية سلمية وواعية. كما أنه في نظره عمل مناقض للقانون، بحيث ينفَّذ عادةً بهدف إحداث تغيير في القانون أوفي سياسات الحكومة. وبالتصرف بهذه الطريقة يخاطب المرء حس العدالة لدى أغلبية المجتمع، ويعلن أن مبادئ الشراكة الاجتماعية بين أناس يفترض فيهم أن يكونوا أحرار ومتساوين ليست محترمة (15).

وإذا كان العصيان المدني فعلا سلميا فإنه لا يحصل إلا بشرط العلانية والتواصل داخل الفضاء العمومي. كما يعد العصيان المدني سلمياً لكونه يعبر عن عصيان القانون ضمن حدود الإخلاص للقانون (16). إنه إذن عمل من داخل المؤسسات الديمقراطية وضمن حدود الاعتراف بمشروعيتها،

إنه ليس فعلاً يضع المشروعية في محل التهديد، أو يرهن التفاهم السياسي العام للمجهول، أو يعلن اليأس من مبدأ العمل السلمي الذي يخرج عن المؤسسات الديمقراطية.

وبالمقابل يقدم راولز رهانا للعصيان المدني في ظل المؤسسات حيث «علينا الاعتراف بأن القوانين غير العادلة ملزمة شريطة ألا تتجاوز حدوداً معينة من اللاعدالة» (17). فالاعتراف بالقوانين شرط أساسي، وإن كان العصيان المدني يمثل خرقا مؤقتا بمبررات تنهل من مبادئ العدالة لمساءلة نظام العدالة الذي تعرض للاختراق. فواجبنا الطبيعي المتمثل في دعم مؤسسات عادلة يُلزمنا بطاعة قوانين وسياسات غير عادلة، أو على الأقل عدم مناهضتها بوسائل غير قانونية بما أنها لا تتجاوز حدوداً معينة من اللاعدالة (18).

لا يشكل العصيان المدني تبعا لذلك سوى إحدى معضلات الديمقراطية ذات المشروعية القائمة على العقد الاجتماعي كما شكلته الليبرالية السياسية في الدولة الحديثة، والتي تنطلق من فكرة المساواة بين المواطنين الأحرار القادرين على تعيين مصلحتهم وإقامة الحكم العقلاني، وهذا الأساس العام للعدالة التي تجعل من كل شخص يمتلك حرمة لا يمكن إنتهاكها بمُبرر تحقيق مصلحة الجميع، حيث تنكر العدالة إمكان فقدان البعض للحرية من أجل تحقيق خير أكبر للآخرين، وهذا هو مبدأ وأساس المساواة بين الناس في مجتمع عادل، وهو أمر غير قابل للمساومة كما يؤكد راولز (19).

وهكذا يصبح العصيان المدني أزمة تعترض المشروعية الديمقراطية عندما ترى الأقلية أن مبادئ العدالة قد انتُهكت، وأصبح من الضروري إحداث تغييرات في القوانين وفق أسس أخلاقية. لكن ما يهمنا هنا هو ذلك الخرق الذي يطال المبادئ الدستورية التي تمثل الأغلبية فتشرع قوانين ملزمة، ليصبح واضحاً أن واجب الالتزام بطاعة قانون عادل هو أمر عادل أيضاً. غير الصعوبة تكمن في مدى وجوب الالتزام السياسي بالقوانين غير العادلة، حيث توجهنا بعض المبادئ نحو طاعتها في حين توجهنا أخرى إلى طرق مغايرة (20).

هينري ثورو والتنظير للعصيان المدني

ظهرت مقالة ديفيد هينري ثورو [Thoreau] في العصيان المدني عام 1854 بالولايات المتحدة الأمريكية، وإذا كان المهاتما غاندي رائد تطبيق منهج اللاعنف والمقاومة السلمية لوجود وقوانين الاستعمار قد نحت مصطلح الساتياغراها (الحقيقة الثابتة)، والذي أضاف بعدا روحيا لفلسفة التصرف الأخلاقي إزاء انحرافات القوانين والظلم (21)، إلا أن غاندي يبقى مدينا لثورو بعبارة «العصيان المدني» على الأقل كما يؤكد الباحث الذهبي شروحي نقلا عن جورج هندريك (22).

لقد آمن ثورو بغياب الدولة الحرة والمتنورة بالفعل إذا لم تعترف بالفرد كسلطة حرة وعليا، بل وهي التي تشتق منها كل سلطتها وقوتها (الدولة الحرة) (23). وقد انطلق من ذاته في تقديم نموذج لتأويله لمعنى العصيان المدني السلمي ضمن حدود الحكومة القائمة. يُحتج إذن بمبررات أخلاقية للعصيان المدني، أي إظهار عدم الامتثال للقوانين لأسباب تتعلق بالضمير والحق، هكذا يكون العصيان المدني هو الوسيلة التي تعبر بها الأقلية عن اختراق القانون بمبادئ باسم القانون نفسه، ووفق مبادئ السلم والنقاش العمومي، للقيام بتعديل جور القوانين المشرعة في ظل الحكومة القائمة.

لكن ما العمل أمام القوانين الظالمة؟ يقول ثورو: «القوانين الظالمة موجودة: فهل نقنع بطاعتها، أم

نسعى إلى تعديلها، فنطيعها حتى ننجح في مسعانا، أم ننتهكها على الفور؟ في ظل حكومة كهذه، يظن الناس عموما أن عليهم أن ينتظروا إلى أن يُقنعوا الأكثريةَ بتغييرها. وهم يظنون أنهم، إذا ما قاوموا، فإن الدواء سيكون أسوأ من الداء» (24).

وبالتالي فهذه الإشكالية ليست دستورية وقانونية فقط، بل أخلاقية أيضا، لأن الامتثال للحكومة المدنية يصبح مشروطا بالتزامها بمبادئ الحق التي تشكل العمق الأخلاقي للقوانين، حيث لا يشكل عنف الدولة –بالمعنى الذي حدده ماكس فيبرـ الإجابة الوحيدة عن العصيان المدني في ظل دولة تحترم الدستور القائم ومبادئ العدالة، هكذا يضيف ثورو الحس الأخلاقي والضمير اليقظ إلى المواطن الحر في التعبير عن خلل في عمل المؤسسات بشكل عمومي، حتى لا يتحول المواطنون إلى أدوات تنفيذية فيصبح «جمهور البشر يخدم على هذا النحوالدولةَ، ليس كبشر أساساً، بل كآلات، بأجسامهم. إنهم الجيش القائم، والميليشيا، والسجانون، والشرطة، والمكلفون بالأمن، إلخ. وفي معظم الأحيان ينعدم أي إعمال حرٍ، أياً كان، للحكم أو للحس الأخلاقي» (25).

يقدم صاحب العصيان المدني نماذج لمنظوره حول فكرة العصيان المدني قائلا: «إذا قام ألف رجل، مئة رجل، عشرة رجال أستطيع أن أسميهم – عشرة رجال شرفاء – لا بل إذا قام فعلاً رجل شريف واحد فقط، في ولاية ماساتشوستس، وقد أعتق عبيده، بالانسحاب من هذه الشراكة، وحُبِسَ من أجل ذلك في سجن المقاطعة، لكان ذلك هو إلغاء العبودية في أمريكا. إذ أنه لا يهم مطلقاً ما تبدوعليه البداية من صِغَر: فما يتم على الوجه الصحيح مرة يتم للأبد» (26). هكذا يبدي ثورو ثقته في التصرف الحر والعقلاني للمواطنين السلميين في مقاومة القوانين الجائرة، وإذا كان العصيان المدني يُشكل مُعضلة أمام الدولة القائمة على الدستور الذي يستمد مشروعيته من الأغلبية والمؤسسات الدستورية الديمقراطية، فإن إبداء الاعتراضات على ما قد تبديه السلطة القائمة من شطط أوانزياح عن الحق والعدالة ضمن قوانينها الملزمة للمواطنين المتمتعين بالحكم الحر يشكل الوجه الأكثر طرافة وإثارة في حقيقة الدولة الديمقراطية.

لا يراهن ثورو إذن على حكم الأغلبية الذي عده روسو صائب القرارات مادام نابعا من الإرادة العامة ومعبرا عنها، بل يوجه اعتراضات قائمة أساساً على حجج تتعلق بالضمير والحق قبل ظاهر القانون الذي يسلمه المواطن الحر للمشرعين. يقول ثورو: «لكن حكومة تحكم فيها الأكثرية في كل الحالات لا يمكن أن تتأسَّس على العدل، حتى في حدود فهم البشر له» (27). فيتضح في المحصِّلة شكل التحدي الأخلاقي في مفهوم العصيان المدني ومضمونه بالنسبة للنُّظم الديمقراطية الدستورية التي يفترض أن تسمح أكثر من غيرها بمنفذ أخلاقي لمشروعية حكم الأغلبية.

خاتمة

إذا كان مفهوم العصيان المدني لا يطرح ثقله كإحراج وإشكالية مُربِكة أمام مبادئ العدالة إلا ضمن سياق الدولة القائمة على المشروعية والديمقراطية كما بلورتها دولة الحداثة الليبرالية، حيث يشكل العصيان المدني السلمي احتجاجاً للأقلية على خرق مبادئ التعاقد العادلة وفق أسس أخلاقية تنبه إلى واجب احترام الامتثال للقانون بما هوالتزام سياسي للمواطنين أمام المؤسسات الدستورية؛ فإنه يصبح إشكالية معقدة خارج مجال مشروعية الدولة الديمقراطية الحاملة لخطاب الحداثة السياسية،

فتشكل علاقات السلطة إرباكات مختلفة تاريخية ودينية وأخرى تتعلق بتوزيع القوة خاصة داخل المجال التداولي للعالم الإسلامي الذي يعرف موجات سياسية هادرة تقع أحياناً بين مطرقة تهديد نسيج الكيان الاجتماعي، وسندان الدولة القائمة التي مازالت تعرف التباسات الهوية السياسية والمرجعية الدستورية والديمقراطية، ودور الماضي والتقاليد في صياغة الحاضر والمستقبل.

الهوامــش:

1ـ برتراند راسل، حكمة الغرب عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي، ترجمة فؤاد زكريا، الجزء الأول، سلسلة "عالم المعرفة"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، فبراير 1983، ص: 84.

2ـ أفلاطون، المحاورات الكاملة، نقلها إلى العربية شوقي راور تمراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1994، ص: 40

3ـ جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أومبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب، منشورات المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، يوليو 2011، ص:84

4ـ ليوستروس، موجات الحداثة الثلاث، ترجمة مشروحي الذهبي، مجلة "فكر ونقد"، العدد 2 (15) أكتوبر 1997، أنظر الرابط الإلكتروني التالي: www.aljabriabed.net/indexl.htm

5ـ ميشيل فوكو، نظام الخطاب، ترجمة د محمد سبيلا، منشورات دار التنوير، ص: 70

6ـ يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، الطبعة الأولى 2002، الناشر دار الحوار للنشر والتوزيع، ص:189

7ـ توماس هوبز، اللفياثان الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، منشورات كلمة ودار الفارابي، الطبعة الأولى يناير 2011، ص:218

8ـ يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص:187

9ـ جان جاك روسو، في العقد الاجتماعي أومبادئ القانون السياسي، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب، منشورات المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، تموز(يوليو) 2011، ص: 94.

10ـ أبوالنور حمدي أبوالنور حسن، يورجين هابرماس أخلاق التواصل، النور للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، سنة الطبع 2012، ص:216ـ217

11ـ يورغن هابرماس، بعد ماركس، ص: 185.

12ـ ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، إعداد ولفغانغ مومسن، ولفغانغ شلوشتر، ترجمة جورج كتورة، مراجعة وتقديم رضوان السيد، منشورات المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، تموز(يوليو) 2011، ص: 263

13ـ جون راولز، نظرية في العدالة، ترجمة د ليلى الطويل، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب وزارة الثقافة، دمشق 2011، ص: 443.

14ـ نفسه، ص:444.

15ـ نفسه، ص: 445ـ444.

16ـ نفسه، ص: 447

17ـ راولز، نظرية في العدالة، ص:429.

18ـ نفسه، ص: 433.

19ـ نفسه، ص: 30.

20ـ نفسه، ص: 43.

21ـ مهندراس كارامشاند غاندي، قصة تجاربي مع الحقيقة، ترجمة محمد ابراهيم السيد، مراجعة مجدي عبد الواحد عنبة، منشورات كلمة عبربية للترجمة والنشر، الطبعة الأولى 2008، ص: 346.

22ـ الذهبي شروحي، مشروعية القوة ومشروعية العصيان المدني عند هابرماس، ضمن كتاب فلسفة الحق عند هابرماس، تنسيق محمد المصباحي، بحث سلسلة ندوات ومناظرات رقم 156 منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى 2008، ص:147.

23ـ الذهبي شروحي، مشروعية القوة ومشروعية العصيان المدني عند هابرماس، ص:150.

24ـ Henry David Thoreau ,Civil Disobedience, originally published in1849, web edition created and published by Global Grey 2013,p :6.

25ـ 2Ibid, p

26ـ Ibid, p 7

27ـ 2Ibid, p

a f k a r

حوارات

هل أصبح الفيلسوف مشيل أونفري عدواً للإسلام؟

أجرى الحوار: مارتن لوغرو // ترجمة: لحسن الصديق *ssedyq@yahoo.fr* أستاذ مادة الفلسفة ببني ملال وطالب باحث في سلك الدكتوراه بجامعة السلطان مولاي سليمان

ميشيل أونفري (1) فيلسوف فرنسي جعل من الإلحاد هدفه الأساس. لكن المفاجئة تتمثل في دعوته إلى توقيف كل عدوان عسكري خارج حدود الغرب ويدعو إلى الفصل بين الدولة والكنيسة على مستوى الداخل. لقد أجرينا معه هذا الحوار قبل إصداره لكتابه «تفكير في الإسلام» (Penser l'islam) (2 الذي أثار نقاشاً واسعاً داخل الساحة السياسية والثقافية الغربية. (3)

لقد كان من أهم ردود أفعاله أثناء وقوع هجمات باريس أن اتهم المسؤولين السياسيين «بأنهم زرعوا الحرب ضد الإسلام السياسي» قد أثار نقاشاً واسعاً في الصحافة والرأي العام. هكذا يكون ميشيل أونفري [Michel Onfray] قد انتقد بشدة المواقف الفرنسية في علاقة هذه السياسة بالأحداث الإرهابية الأخيرة من خلال كتابه (Penser l'islam). في مقابل ذلك، أطلق مسئولون في مستويات عليا للدولة الفرنسية تصريحات مفادها أن مثل هذه الأقوال والأطروحات هي بمثابة اعتذار للهاجمين «expliquer c'est excuser». لم يخش الفيلسوف أن يتهم بدعم الإرهابيين، بل اعتبر أن «الذين نعتدي عليهم يعتدون علينا» معتمداً على مجموعة من التبريرات التي يقدمها الإرهابيون أنفسهم.

في مقابل ذلك، تكون فرنسا في قفص الإتهام من جهتين: أولاً، من خلال تبني سياسة خارجية إسلاموفوبية [نسبة إلى «الإسلاموفوبيا»] (4) عبر سلسلة من التصريحات العسكرية بشأن كل من العراق وسوريا والموجهة ضد «الإسلام والمسلمين»، وثانياً، من خلال سنها نوعاً من السياسة الداخلية «الإسلاموفيليا» (5). ولجأت السياسة الفرنسية إلى نوع من التواطؤ المتعصب تجاه هذا الدين الذي لم يخضع للدراسة النقدية لفكر الأنوار، وقد نتج عن ذلك سعي إلى عقد يضمن حياد الدول العربية الإسلامية على المستوى الخارجي وضمان عدم تأثير الواقع الجديد لهذا الفكر على مبادئ الجمهورية على مستوى الداخل.

يظهر أن الموضوع يثير نقاشاً تاريخياً وسياسياً وفلسفياً، لذلك قرننا توجيه مجموعة من الأسئلة الدقيقة حول مجموع هذه القضايا الإشكالية لميشيل أونفري. ورغم أن المحاور لم يستطيع نفي جميع اعتراضاتنا، فإنه جعل كل واحد منا قادراً على بناء رأيه ومساءلة الآراء الأخرى.

تتأسفون على كون السياسات العامة الفرنسية سواء تعلق الأمر باليمين أو اليسار، تحاول إخفاء دور الإسلام في التفجيرات الإرهابية لكل من يناير ونونبر 2015. وهو الأمر الذي جعل من «مارين لوبان» (6) (Marine le Pen) الشخصية السياسية الوحيدة التي

سمت الأشياء بأسمائها وعبرت بشكل صريح أن الأمر يتعلق « باعتداء إرهابي قام به أصوليون إسلاميون». في نظركم، إلى أي حد يمكن نسبة ما وقع إلى الإسلام؟

إذا كنتم تعتقدون أن التسجيلات والصرخات الصوتية أو المسجلة على شكل أشرطة والتي تتضمن عبارات من قبيل «الله أكبر» أو «لقد انتقمنا للرسول» والصادرة عن اولئك الذين نفذوا هجمات «شارلي ايبدو» (7) على خلفية نشر المجلة لصور كاريكاتورية مسيئة للنبي محمد [ص]، فإنكم لم تستطيعوا فهم حقيقة الواقع. وسيكون من واجبكم طاعة أوامر القادة الديكتاتوريين للحكومات الإشتراكية الذين يمنعون استعمال تعبير «الدولة الإسلامية» تحت ذريعة أن هذا التنظيم لن يكون دولة وأن من يدافع عن الإسلام لن يكون بالضرورة إسلاميا وأن تنظيم «داعش» التي هي عبارة مختصرة «لتنظيم الدولة الإسلامية في بلاد العراق والشام» لا تمثل الإسلام. فعندما تهاجم فرنسا فإن الأمر بالنسبة لها لا يتعلق «بدولة إسلامية وأن يسار باريس الذي يعتبر دائما عدو «روسو» الذي كتب:» لنبدأ بإزاحة الأحداث» من أجل فهم جيد لماهية الأشياء، لكن لا يجب أن نسمع فقط من الأنا، أي من هذا اليسار الباريسي، ويجب القول أيضا إنه لا ينبغي حصر اليسار بكامله في هذا اليسار الباريسي. وأسجل بهذا الصدد هذه الإشارات العدمية والرافضة لكل مبدأ أخلاقي مرتبط بالواقع مادام يعتبر أفكارهم خاطئة ويرفض إيديولوجيتهم وهم الذين يعتبرون أن الأفكار هي التي تُحدّد الواقع وليس العكس.

هل يمكن القول إن هذه الهجمات كانت بشكل أو بآخر، نتيجة لالتزامات فرنسا العسكرية ضد الدول الإسلامية؟ هل تعتبر بجد أن اعتداءات باريس بما فيها هجمات يناير السابقة على التدخلات العسكرية في سوريا هي بمثابة جواب سريع وإجراء انتقامي «مشروع» «والقابل للتفهم» ضد تفجيرات غير مشروعة؟

إني أحب «جديتك» التي تظهر من خلال افتراضك بأني أمزح في مثل هذه الأقوال. أظن أنك وقعت في نوع من الخلط الذي قام به رئيس الحكومة إيمانويل فالس، عندما قارن بين «المشروعية» و«الفهم». فعندما يتعلق الأمر بوزير ليس له قدم في مجال الفكر والثقافة، فهذا قد يكون مقبولاً، لكن بالنسبة لك أنت، فهذا غير مقبول. عندما ننطلق من رؤية قصيرة المدى مثل إيمانويل فالس، فلا يمكن أن يتجاوز تفكيرنا تفجيرات سوريا، ونكون قد فقدنا معنى الزمن الطويل ولن نكون قادرين على فهم اتجاه التاريخ وعلى إدراك معنى الحضارة وسنكون ضحايا الزمن الراهن حيث لا يمكن تصور العلية والسببية بين الأحداث إلا من خلال ربط أحداث اليوم بأحداث البارحة. بالنسبة لي، فإني سأعود إلى تاريخ 1991 على الأقل ويمكنني العودة إلى تاريخ أقدم هو تاريخ الهجرة النبوية للوقوف عند الأحداث التاريخية التي تؤسس للعلاقة بين الإسلام واليهودية والمسيحية. لنكتفي فقط بتاريخ 1991 الذي يشير إلى بداية الحرب الأولى في الخليج. هل تعلمون عدد ضحايا المسلمين منذ بداية هذه الحرب والتي دشنها جورج بوش الأب؟ إن هذا الرقم يتجاوز أربعة ملايين منها مائة ألف مدني بالعراق وحدها، وقليلاً ما يتم الحديث عنه.

وأذكركم أيضاً أن فرنسا قد دعمت هذه الحروب وساهمت فيها، والتي سماها بوش «حرباً صليبية» واستعماله لهذا المفهوم غير بريء. فمنذ ذلك الوقت الذي اتخذ فيه فرانسوا ميتران قرار التدخل إلى عهد ولاية هولاند مروراً عبر ساركوزي باستثناء جاك شيراك، فقد كان توجه السياسة الفرنسية على مستوى حلف الأطلسي وعلى المستوى الدولي موجهة ضد المسلمين بدعوى أنه يجب على فرنسا العمل على تكريس حقوق الإنسان بهذه البلدان.

يبدو هذا السعي لدى فرنسا غريباً وإلا لماذا يتوقف هذا السعي على الحدود الصينية والكورية الشمالية وكوبا والعربية السعودية وبلدان أخرى كثيرة، إن هذه الأمور يعلمها الجميع، وهي أن هذه الدول تنتهك حقوق الإنسان كل يوم. هل تتصورون أن تكون فرنسا خارج التحالف الأمريكي الذي تم إنشاؤه منذ 1991 والذي كان سببا في موت أكثر من أربعة ملايين مسلم؟ ماذا تعتبرون المسلمين إذن؟ متوحشون؟ أم أغبياء بدون ذاكرة؟ أم أناس يمكننا القضاء على أخوتهم الدينية دون أن يعبروا عن تماسكهم وتضامنهم؟ إنني أدعوكم لتتفكروا وتأخذوا العبر من التاريخ وخصوصا تاريخ الزمن الطويل مستحضرين شيئا من الرحمة والشفقة والأخلاق.

«أربعة ملايين مسلم» كما تقولون... ولكن تقديرات السياسي البريطاني أحمد نافز التي تعيدونها والقريبة من هذا الرقم هو عدد الضحايا لما يسمى «الحرب على الإرهاب» (2014-2001) بما فيها حرب الخليج الثانية التي لم تشارك فيها فرنسا، إضافة إلى عدد القتلى نتيجة الحصار المفروض على نظام صدام حسين السابق (والذي تشير التقديرات فيه إلى حوالي مليون وسبعمائة ألف). هل يمكن اعتبار هؤلاء الضحايا كلهم قد قتلوا لأنهم مسلمون ومن طرف فرنسا؟

يمكننا فعلا إجراء عملية حسابية بناء على الرقم، نستطيع أن ننقص منه عدد القتلى الذين لا تتحمل فرنسا مسؤولية قتلهم بشكل مباشر، أي الذين ماتوا نتيجة لعملية لم تشارك فيها فرنسا. إن الرغبة في حساب هذه النسبة المئوية هو تعبير عن رغبة في عدم سماع دلالة هذه المعلومة: ملايين القتلى نتيجة للسياسة الفرنسية. إذا كان الرقم ثلاثة ملايين وليس أربعة فهل سيغير ذلك شيئا؟ وإذا العدد الذي تتحمل فرنسا مسؤولية قتلهم هو ثلاثة ملايين ونصف فقط عوض أربعة ملايين، فهل سيزيل عنها ذلك مسؤولية القتل؟ إنني لا أريد التقليل من قيمة هذا الرقم من خلال التعبير عنه بنسبة مئوية تقريبية إلى الأعشار. إن هذه حجة أولئك الذين يدعون إلى إعادة عد عدد قتلى «الهولوكوست»، وأنه إذا لم يكن العدد هو ستة ملايين، فكأنه لم يتم قتل أحد. لا يمكنك أن تمنعنا من القول إنه ابتداءً من سنة 1991 مع فرانسوا ميتران إلى هولاند إلى 2016 مروراً بساركوزي، فقد شاركنا في حملات عقابية ضد دول.
يمكنك طرح السؤال عن النسبة المئوية، ولا أعتقد أنه، في حديثنا عن جريمة ما، يمكننا التعبير عن المسؤولية في الجريمة بنسبة مئوية، وإذا لم تكن المسؤولية كلية فلا يمكن إثبات المسؤولية.

لنأخذ حالة التدخل خلال سنة 2013 في مالي، وهي بمثابة «اعتداء» فرنسي ضد بلد «مسلم» هو مالي كما تقولون، ألم يكن هذا التدخل بتفويض وغطاء دولي كاستجابة لنداء الحكومة المالية التي أصبحت حدودها مهددة بثورات وأعمال فوضى مصدرها الطوارق والحركات السلفية التي تسعى إلى تطبيق الشريعة الإسلامية على مجموع التراب المالي؟

إنك توظف المفهوم وكأن هناك تفاهماً عالمياً حول مسألة الأمن والسلم. ألا تعتقد أن فرنسا قادرة على أن تفرض على الحكومة المالية أن تطلب منها التدخل من أجل فرض ما تريده فرنسا في مالي؟ ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة للأمم المتحدة التي يتبين أن تنديداتها وعقوباتها انتقائية. فلماذا لم يتم التدخل في التيبت التي تستعمرها الصين في الوقت الذي يتمنى فيه التيبتيون منذ 1950 أن يعيشوا حياتهم ومعتقداتهم بشكل حر؟

لقد تم شن حرب الخليج الأولى بدون تفويض من الأمم المتحدة من أجل مساندة وإنقاذ سيادة دولة إسلامية هي «الكويت» التي تم اجتياحها من طرف نظام «لائيكي» (8) هو نظام صدام حسين.
أجدد التأكيد أنني لا أعتقد أن الأمم المتحدة هي معيار ومقياس العدالة على كوكبنا الأرضي. إن الولايات المتحد الأمريكية تريد هذه الحرب ولم تقم بشيء من أجل منعها وعدم حصولها. إذا أخذت الأمم المتحدة كمقياس، سأعيدك إلى الثلاثينات الماضية وإلى قرارات الأمم المتحدة تجاه إسرائيل لمناهضة التوسع الإسرائيلي على حساب الشعب الفلسطيني والتي لم يتم احترامها أبداً: هل قامت الأمم المتحدة بأية عملية من أجل إلزام إسرائيل باحترام قراراتها؟ هل أخذت فرنسا المطالبة بحقوق الإنسان قرار قيادة هذه الحرب الصليبية من أجل احترام قرارات الأمم المتحدة؟

يتم اليوم في سوريا، شن حرب على شعب ينتمي إلى «الأمة الإسلامية» باعتبارها الرابطة الكونية التي تجمع المسلمين. هل تؤيد إذن زعم أبي بكر البغدادي مؤسس «الدولة الإسلامية» بأنه يمثل الأمة الإسلامية وأنه يُحيي الخلافة الإسلامية؟
هنا أيضاً، لست مسئولاً ولا مجرماً عن وجود هذا «الخليفة!، ولم أزعم ذلك، شخص آخر غيري هو الذي قال ذلك، ومن الناحية التاريخية فقد كان هناك خليفة للمسلمين وفي سوريا. إن وجود الأمة الإسلامية هي واقعة تاريخية وليست مجرد فرضية أو ادعاءً إيديولوجياً. إنه من الأكيد أن الأمة الإسلامية ليست كيانا واحدا عندما نلاحظها من الداخل ولكنها تعتبر كذلك في أعين الباقين الذين ينظرون إليها ككتلة بشرية مهمة على كوكبنا الأرضي. يجب أن أذكركم هنا بتقسيم العالم عند الفقهاء المسلمين إلى «دار الإسلام» و«دار الكفر» وهو تقسيم وضعه المشرعون والفقهاء والذي يعود عمره إلى أكثر من ألف عام ولست انا من وضع هذا التقسيم البارحة. إن جهلنا بالمسلمين أو لنقل جهل فئات من الغرب بالحضارة الإسلامية وعدم قدرتهم على التفكير بشكل مختلف إلا من خلال معايير الغرب، إذ ينظرون إلى الكون بنظارات ديكارتية، يحول دون إدراك حقيقة الواقع باعتبار أن هناك أنماط من التفكير غير خاضعة لهذه العقلانية الغربية.

تقترحون أن تفاوض فرنسا «بحياد وبشكل يقترن باحترام السيادة السياسية لمختلف الدول الإسلامية». مع من، في نظركم، يجب أن تتفاوض؟ هل مع مجموع الدول العربية الإسلامية أو مع ما يسمى «الدولة الإسلامية»؟ هل يجب أن تصبح فرنسا سويسرا الجديدة وأن تمارس نوعا من التأثير على المستوى الأوربي والعالمي من أجل ذلك؟
من جهة، لماذا تريد أن تقوم فرنسا بممارسة تأثيرها على المستوى الأوربي والعالمي؟ ومن جهة أخرى، لماذا يجب أن يأخذ هذا التأثير طابعا إمبريالياً وحربياً وعسكرياً؟ وباسم ماذا؟ هل باسم الهندسة الإستعمارية الفرنسية؟ أم باسم تقاليدنا الإستعمارية العريقة؟ أم انطلاقا من كعبنا العالي القديم والمبجل من طرف ميشيل أليو ماري (Michele Alliot-Marie) (9) بخصوص تونس والمجسد للقمع البوليسي؟ ومن جهة ثالثة، ولماذا يظهر وكأنك تحتقر سويسراً التي تعتبر بلداً أكثر ديمقراطية من بلدنا بفيدراليتها وبنظام تصويتها وسيادتها التي لا

ترتبط بالديانة الأوروبية ومن خلال حياديتها أيضاً؟

إن هناك دروس مهمة يجب أن نأخذها من الفدرالية السويسرية أكثر من الدروس التي بإمكان فرنسا إعطاءها للآخر. بأي اسم من حقنا أو من واجبنا أن نكون معلمي مدارس العالم؟ لقد انتهت هذه الحقبة. فبأي حق وإلى أي حد تعتبر فرنسا ذكية ومحترمة ومتسامحة وديمقراطية وجمهورية كريمة؟ هل من حقها أن تفرض قيمها بالسيف والقنابل؟ إذا كان من واجبنا أن نكون نموذجاً، فيجب أن نكون كذلك بقيم التنوير وليس بقيم الحرب. صحيح انه توجد هناك طرق أخرى للوصول إلى حلول سلمية قبل الدخول في الحروب التي لا تسعد غير تجار الأسلحة الذين غالبا ما يدخلون مع السياسيين في تواطئات.

أنتم تستلهمون مفهوم» الحرب الصغيرة» الذي وظفه كارل فون كلاوزفيتز (Carl Von Clausewitz) (10) في كتابه «دروس حول الحرب الصغيرة» حوالي 1810 حين قام بتحليل حرب العصابات (Guérilla) التي خاضها الشعب الإسباني ضد مجموعات نابليون. فيما يمكننا هذا المفهوم من فهم الوضعية التي نحن عليها اليوم؟

إننا نتوفر على ترسانة حربية موافقة للحروب التقليدية. وعندما نتحدث عن أذواق العصر في الحروب، فإن الخطر الذي يتهددنا ليس هو القنبلة الذرية لبلد معروف وواضح الهوية وليس من طرف الغواصين النوويين القادرين على رمينا بصواريخ قادرة على تدمير فرنسا، وليس أيضاً من طرف جنود «الدولة الإسلامية» الذين يرسلون صواريخ ويتنقلون على متن سيارات (pick-up) والقادرة على ضربنا على بعد أربعة آلاف كيلومتر. إنهم جنود العصابات التابعين لـ(foco) والمتلقين لتكوين نظري على يد (Che Guevara). إن هذه العقيدة تدعو إلى خلق مزيد من خلايا الثورة المسلحة. ففي بعض الضواحي الفرنسية يمكننا أن نجد شبابا يمكنهم أن يشكلوا تهديداً كبيراً للدولة الفرنسية من خلال أسلحة تباع في السوق السوداء. وأذكر هنا وبخصوص الأسلحة أن إرهابيي 11 شتنبر كانت بحوزتهم آلات حديدية تستعمل لقطع الكرتون(11) (cutters). لماذا تصلح الأسلحة المتطورة والطائرات إذا قارناها بإرادة الإنسان الذي اتخذ قرارا الحرب ويمتلك سلاح (AK-47) والذي لا يتجاوز ثمنه ألف أورو؟

إن الشخصيات السياسية الفرنسية لا تفكر في هذه الأشياء، لا تفكر إلا في أن تنتخب أو يعاد انتخابها. هل تعلمون من بين أولئك الذين أعلنوا ترشحهم للإنتخابات الرئاسية الفرنسية لسنة 2017 من يتحدث عن الدفاع الوطني؟ لا.

فرنسا لازالت تفكر وتتعامل مع مسألة الجيش والدفاع وكأننا لا زلنا في فترة الحرب الباردة. لقد فاتها هذا القطار أيضاً. فعندما تقرأ عن الحرب يجب أن تكف عن قراءات كلاوزفيتز لمفهوم ومعالم الحرب، وأن تختار هذه الدروس غير المطبوعة والتي يمكن الاستفادة منها كثيراً. إنها حرب العصابات وليس الحرب.

إن فرنسا تعتمد نوعا من السياسة الشيزوفرينية: إسلاموفوبيا في الخارج، وإسلاموفيليا في الداخل. في الوقت الذي تظهر فيه للجميع انفضاح إسلاموفوبيا المجتمع الفرنسي، إلى أي حد يمكن القول إنه يعاني أيضا من الإسلاموفيليا؟

لا أحد من الصحفيين يستعمل مفهوم «إسلاموفوبيا» كما كان يُستعمل من قبل، حيث تارة تتم الإحالة على

كلمة «إرهابي»، مع أن هذا المفهوم يعتبر شتيمة في الأصل، أولاً وأخيراً. إنه إنتاج شخص اسمه «آية الله» قاطع رؤوس البشر لشتم شخص يعارض عملية قطع الرؤوس، واستعمل من طرف الناس (in fine) الذين ينتمون إلى نفس توجه (آية الله). ومنذ ذلك الحين عندما يبحث أحد هؤلاء المنتمين النخبة المثقفة والمتلقون في أغلب الأحيان على إعانات من طرف الدولة عن «إسلاموفوبيا زاحفة» كما تزحف الأفعى، يستعملون الشتيمة التي أبدعها (آية الله) وأخرى تناسب البهائم وهي من الأدوات المستعملة في بعض الدول الشمولية مثل «الفئران» أو «الجرذان» أو «الطفيليات اليهودية» عند الوطنيين الإشتراكيين أو «الضبع المنسوخ» أو «الأفعى الذاعرة» عند الماركسيين اللينينيين. إن هذه الطريقة التي يستعملها هؤلاء الذين يطاردون الإسلاموفوبيا في كل مكان والذين يقبلون في كل مرة الأوموفوبيا (12) (Homophobie) واضطهاد المرأة والقيادة الذكورية ومعاداة السامية والدعوة للحرب والإغتصاب مثل ما وقع في كولونيا يوم 31 دجنبر الماضي. والأكثر من ذلك أن هذه الأفعال يقوم بها أولئك الذين ينسبون لأنفسهم الفضيلة. وإذا أخذنا بعين الإعتبار ما سميته (الإسلاموفوبيا) فإني لا أصفه بأنه زاحف لأنه مؤكد وواقعة حقيقية.

أنت تطلب من المسلمين أن يهاجموا أو يقوموا بالدفاع من خلال مناهضة السامية كأنك تريد إعادة إحياء نفس الدور الذي قام به المفتي العام للقدس الحاج أمين الحسيني خلال الحرب العالمية الثانية الذي دعا المسلمين إلى التعاون مع هتلر وأن يبعثوا بممثلين عنهم إلى مخيمات التجميع للمساهمة في بلورة مخطط لإخراج اليهود من فلسطين. ألا تخشى أنك تصب الزيت على النار من خلال العودة إلى النبش في هذا الحدث الذي يعتبر كارثة تاريخية؟
كيف يمكن قول ذلك؟ وكيف لا يمكن العودة؟ أليس لنا الحق في ممارسة التاريخ والإحالة إلى ما وقع فعلاً لتفسير ما وقع منذ ذلك الوقت؟ ماذا تعتقد بخصوص من يستعمل طريقتك في التحليل ويتهمك بأنك تصب الزيت على النار ويدعون قراءك بأن يشاهدوا فيلم (13) (Nuits et Brouillard) «ليالي وضوضاء» لآلان رينيه (14) (Alain Resnais) أو (15) (Shoah) لكلود لاوزمان (16) (Claude Lauzmann)؟

إن رفض مشاهدة القصة أو الواقعة تهمة كافية لقول أي شيء بخصوص العلاقة بين الإسلام واليهودية. يجب أن نتكلم عن هذا التعاون الكبير لمفتي القدس مع هتلر من أجل أن نفهم كيف ولماذا استطاعت دولة اسرائيل القيام بعد الحرب؟ هل تعتقد أنه إذا لم يتعاون المفتي العام للقدس مع هتلر كان بإمكان دولة إسرائيل ان تقوم؟ أذكر أنه بعد تفريق مخيمات التجميع كان هناك منتصرون ومنهزمون، وكان المسلمون منهزمين. يجب ألا نربط نشأة دولة اسرائيل بهذه الظرفية الجيواستراتيجية والجيوسياسية والروحية والأخلاقية وإلا وقعنا ضحايا للأساطير والإيديولوجيا عوض أن نعتمد على العقل والتاريخ. وهنا تتجلى، مرة أخرى، ضرورة الوقوف عند مبدأ روسو: «لنزيح الأحداث جانباً». إن ما ترفضونه وتدعون إلى رفضه سيظهر دائما على شكل ممنوع. إن هذا لا يعتبر مبدأ من مبادئ فرويد، بل هو مبدأ أساسي في الفيزياء ويتم تعليمه خلال المرحلة الإعدادية.

يتضمن القرآن عددا كبيرا من السور التي تشرعن سلوكات مثل (التعذيب والذبح وتعدد الزوجات...) بالإضافة إلى مواقف معادية للسامية والمرأة ورافضة لتعدد الآلهة، وهي مواقف لا

تنسجم مع قيم الجمهورية الفرنسية. وأنتم تقولون بإسلام السلم والتسامح والحب وتكتبون أنه يرتكز على آية واحدة هي « لا إكراه في الذين» [البقرة، 256] في حين أن إسلام الحرب نجده في العديد من السور والآيات القرآنية، كيف يمكننا التمييز والإنتقاء في نظركم بين الإسلاميين؟

إن الإيمان والإعتقاد شؤون خاصة وشخصية، وهي في نفس الوقت شؤون عامة وجماعية وقومية. فكما أن الإسلام شأن خاص، حيث لا يمكننا التدخل في المعتقدات الخاصة للأشخاص، لأن حرية التفكير والمعتقد هي حرية إنسانية، لكن عندما يصبح الإسلام قضية مُلزمة للجماعة البشرية بما فيها غير المسلمين فإن الأمر يصبح مختلفاً. أو بمعنى آخر، لا يمكننا منع شخص اختار أن يعيش مسلماً، لكن أن يفرض الإسلام على الآخرين في بلد مسيحي ـــ يهودي، تسود فيه تقاليد وقيم الجمهورية واللائكية فهذا أمر آخر.

إننا نتفهم أن المسلم باسم ديانته يرغب في أن يعيش نوعاً من الحشمة والصرامة بدون كحول وبدون لحم خنزير، كما أنهم لا يذهبون إلى العلب الليلية وقاعات سينما الخلاعة الجنسية وأنهم لا يتعاطون لألعاب القمار، لكن لا أقبل أن يتم عقاب شخص يفعل هذه الأشياء. أن تأكل لحم الخنزير شيء، وأن تلزم الآخرين الذين يكرهون أكله بذلك هي شيء آخر، وأن تمنع أولئك الذين يحبونه من أكله قضية ثالثة مختلفة عن السابقتين.

على الجمهورية أن تضمن حرية التفكير والإعتقاد وحرية التعبد. وعليها أن تضمن في نفس الوقت ألا تؤدي هذه الحريات إلى القضاء على مبادئ الجمهورية. إن الأمور واضحة إذا كان هناك رئيس دولة يضبط مبادئ ومفاهيم هذا التعاقد الجمهوري ولا يسمح بانتهاكه.

ألا ترى أن في الموروث الفلسفي الإسلامي، وخاصة الفيلسوف ابن رشد طوقاً للنجاة ووجهة للخلاص من هذا الوضع؟

يرفع ابن رشد كعَلَم يشبه وهما من طرف أولئك الذين لم يقرؤوه ويجعلون منه نموذجا للتسامح والإنسجام مع الغرب. لقد شرفني الفقيد يوسف شاهين ذات يوم بأن تحدث لي عن قراءته لكتابي» Traité d'atheologie» وساهم في بلورة قصة خيالية في فيلمه أو المصير (17) (Le destin) وجعل من الفيلسوف رجل حكمة وتسامح وعدالة وإنصاف في مقابل الإسلاميين الذين قدمهم على أنهم متوحشين أمثال ابن لادن. لقد قمت بعملي كفيلسوف بالرجوع إلى نصوص ابن رشد ونظريته في الحقيقة المزدوجة على الخصوص: حقيقة للحكماء وحقيقة لعامة الناس، مع العلم أن الحقيقتان قد تكونان متعارضتين. إننا بهذا المعنى بعيدون عن ديكارت وكانط. إن هذه الحقيقة المزدوجة يمكن مُماثلتها بمبدأ «التقية» الذي يمكن المسلمين من إنشاء خطابات للحقيقة غير مُنسجمة، بل أكثر من ذلك قد تكون متعارضة. وذلك حسب المخاطب. هناك إذن حقيقتان في أعين الإنسان الغربي وهو ما يمثل تناقضاً، وهذا ما أحاول مساءلته والبحث فيه.

على إثر إشارتك إلى عقد اجتماعي مع الإسلام في فرنسا أراك تتبنى موقف الفيلسوف الليبرالي بيير مارنون (18) (Pierre Manant) الذي اقترح بعض الوصفات العقلانية المنسجمة مع اللائيكية من قبيل (تموين المساجد وتكوين الأئمة) في مقابل التزام المجموعات المسلمة بقيم الجمهورية الفرنسية. هل تتفقون مع هذا الطرح؟

لقد صدمتني فكرة بيير مارنون بالفعل لأنني تعلمت منه أن الرواية الإعلامية التي يعرف الجميع ويجب عليه أن يعرف أنها ليست حقيقة. لقد اشتريت كتابه وقرأته ووجدت فيه معنى عمل الفيلسوف. فعندما نتخلى عن الإيديولوجيا ونتعود كمثقفين أن نزيح الأحداث جانباً نشتغل كفلاسفة. بيير مارنون يلاحظ الحدث ويفكر، وهذا ما ينبغي فعله. فإما أن نزيح الأحداث ونتربع على عرش المؤرخين ثم نحلل انطلاقاً من مبادئ العلم واعتماداً على مفاهيمه، وإما أن نستنتج أن الإسلام أصبح حدثاً حضارياً مُهماً في أوروبا بصفة عامة وفي فرنسا بصفة خاصة، ومن ثمة يجب أن نفكر، رغم أن القوانين تفصل بين الكنيسة والدولة، فيما ينبغي فعله بالنسبة للمساجد التي أصبحت اليوم تتلقى إعانات عمومية. إنه حدث بالنسبة للمجموعات المحلية القطاعية والجهوية والوطنية. وإذا أضفنا الخديعة والنفاق التي يتميز بها البعض يصبح الأمر أكثر تعقيداً. فتموين جمعيات ثقافية مسألة طبيعية، لكن الأمر يختلف بالنسبة لجمعيات المساجد التي هي جمعيات تعبدية، فهناك مساجد تبنى، وإذا لم يكن ذلك بأموال عمومية فبأموال خاصة وهو ما يعني أن دولة ما هي مصدر هذه الأموال والتي من مصلحتها أن يكون أئمتها هنا يخطبون ويقدمون مواعظ. إن هؤلاء الأئمة لن ينسجموا مع مبادئ الجمهورية بالتأكيد. وهذا ما يعكسه الواقع، لأن الإيديولوجيا تصنع القانون. طبعاً إن المبادئ هي التي تنتصر، لكن بدون أية غاية من وراء الأحداث التي تحتقر المبادئ. لقد اهتممت بفكرة بيير مارنون لأن يفكر في « الهنا» (Ici) و»الآن» (Maintenant).

أنتم تقترحون إعانة عمومية للأنشطة التعبدية» يتم استخلاصها في مقابل الإعترافات» وهذا يعني أننا نطلب من كل شخص بالإعلان بشكل علني عن اعتقاداته واعترافاته، ألا يتناقض ذلك في نظرك مع احترام الحياة الخاصة والمعتقدات الشخصية التي تعتبرها الجمهورية خارج أية رقابة؟

يمكننا تصور استدعاءً إدارياً على ورقة يطلب منا تحديد اختياراتنا الروحية أو الفلسفية التي لا يجب أن تكون إلزامية. ويمكن أن تتضمن الورقة خانة خاصة تتضمن سؤالاً حول ما إذا كنا نريد اقتسام هذه الإختيارات ذات الطابع الديني. إذا كنتم تعتقدون أن بطاقة الإستعلامات العامة تمنع هذا النوع من المعلومات عن المواطنين، فيمكن القول إنكم ملحدون أو لا أدريون أو أنكم ترفضون الجواب.

يشير علماء الاجتماع [السوسيولوجيون] إلى أن الجهادية الراديكالية لا ترتبط لا بالمسجد ولا بتلك الفئة المطلعة على القرآن، بل ترتبط بفئة من الشباب الذين هم في قطيعة مع المسجد والقرآن. ألا يمكن القول بهذا الصدد إن المقترح الذي تقدمونه يجانب الفهم الحقيقي للظاهرة، بل أكثر من ذلك فإن مقترحكم سيؤدي إلى استفحال الظاهرة من خلال الربط اللاموضوعي بين المجموعات المتدينة والمنبوذة وهؤلاء الشباب الذين هم في قطيعة معها؟

الذين يريدون أن يعتقدون أن الجهاديين مجرد أشخاص تحولوا نتيجة أنشطة المساجد وآخرين نتيجة الأنترنت وشباباً منقطعين إجتماعياً وأشخاصاً عارفين بالقرآن، نسوا بأنه يمكن أن يكونوا هؤلاء كلهم وبنسب متفاوتة ومتغيرة. إن هذا الشباب التائه يشترك في كونه يمثل إهانة لهذه الحضارة التي ينتمي إليها ويتمنى أن يجد فيها مكانته بكرامة تجعله لا يطلب أحداً.

أنتم تتحدثون بصدد «داعش» عن حضارة «مهانة ومستغلة» فهل تقوم «الدولة الإسلامية» وممثلوها باستغلال وإهانة الحضارة الإسلامية؟

يمكننا الحديث عن الحضارة بالمقارنة مع سلوكات وأفعال متوحشة. أحيلكم على المسيحية مثلاً، التي منذ قسطنطين، الذي لم يكن طفل مذبح إلى (Shoah) الذي لم يتم اتهامه من طرف البابا مروراً بالحروب الصليبية ومحاكم التفتيش وصكوك الغفران والحروب الدينية والإعدامات بالحرق ومظاهر أخرى كثيرة. لقد تم تجاوز هذه الأفعال البربرية ومن ثمة بناء الحضارة.

لا يمكننا الحديث هنا بمقتضى الثنائيات: من جهة هناك حضارة هي نحن، ومن جهة أخرى هناك بربرية وتوحش هم الآخرون! أذكركم هنا بالثورة الفرنسية التي تم على إثرها تشييد العديد من مبادئنا. لقد قطع رأس ملك ورأس ملكة وأرسل إلى المقصلة أكثر من عشرين ألف شخص منهم نساء ورجال شباب وشيوخ والذين قتلهم لويس السابع عشر بروح باردة في سن ما بين الثامنة والعاشرة. وقد تولد عن ذلك ما سماه الأب «كريكوري» (الهمجية vandalisme) والتي أبدعها (19) (Genocide vendeen) من أجل القتل كالغاز والفرن والقتل الجماعي وسلخ الجلد البشري وصناعة براميل من الشحوم البشرية انطلاقاً من أجساد مائة وخمسين إمرأة، كل هذا ونحن ندرس اليوم في مدارسنا قيم وانتصارات الثورة الفرنسية.

لقد تم إعلان الحرب ضد الحضارة الأوروبية والغربية في نفس الوقت الذي بدأت فيه هذه الأخيرة في أفولها وتدهورها، فهل سنكون مفقودين في المستقبل؟

«مفقودون» هي دلالة غير مباشرة ذات معنى سلبي، في حين أن «رابح» هو المفهوم المباشر والإيجابي. كل من حاول التفكير سيعرف أن الأهرام المصرية أو الأزدية وأن الأغورا اليونانية وأن الفوروم الروماني وأن ترتيب أحجار «الميغاليث» (20)(Megalithes) في (21) (Carnac) أو في (22) (Stonhenge) كلها تثبت وجود حضارة. فكل حضارة هي فانية والدليل على ذلك هو تلك التي تدهورت واضمحلت، ولا واحدة منها يمكن أن تبقى خالدة. فليس من الخير ولا من الشر أن تزول حضارة (أترورى) (23) (Etrusque) القديمة. لقد وُجِدَت ثم انتهت وكفى. إن أوروبا اليهودية ـ المسيحية استطاعت البقاء أكثر من ألفي سنة والتي كانت فيها فاعلة. فالطفل الذي يُولد في مهد الحضانة في المستشفى يموت تسعينياً في الشيخوخة فاقدا كل شيء. وكذلك الأمر بالنسبة للحضارات، فكلنا نعرف جملة «بول فاليري» التي يقول فيها ما مفاده أن كل الحضارات فانية، وهي جملة تقدم في امتحانات البكالوريا، ولكن لا أحد يعتقد أن هذه الحقيقة تصلح وتنطبق على حضارته أيضاً.

من خلال فضح عقدة الجمع بين الغطرسة والعجرفة الإستعمارية الجديدة في الخارج والمجاملة الما بعد استعمارية في الداخل، فأنتم تقترحون علينا إذن توجيه النقد لهذا الزوج الكامن فينا حتى لا يعاقبنا الآخرون.

أعتقد أن هذا يتضمن كثيراً من البلاغة نتوسل بها تحصيل نوع من البساطة في التعبير عما يُعلمنا الواقع إياه: السفينة تمضي.

الهوامـــش :

1 ـ ميشيل أونفري فيلسوف ومفكر فرنسي معروف على الساحة الثقافية الفرنسية. يدافع عن وجهة نظر ترتكز على الإلحاد. تجد فلسفته أصولها عند كل من فريدريك نتشه و"أبيقور". اشتغل مدرساً للفلسفة بالثانوي ثم بالجامعة الشعبية لمدينة كان (Caen) وله حضور في الإعلام الفرنسي.

2 ـ صدر الكتاب خلال شهر مارس 2016 عن مطبعة Grasset وجاء في 180 صفحة.

3 ـ الكلام للمحاوِر (Martin Legros) مارتن لوغرو.

4 ـ يقصد بها نوع من التحامل والكراهية تجاه المسلمين، استعمل المفهوم لأول مرة في بريطانيا من طرف خلية للتفكير يسارية التوجه تسمى" رينيميد ترست" من أجل إدانة مشاعر الكراهية والخوف المسبق من الإسلام والمسلمين. وقد ربطها آخرون بأحداث 11 شتنبر 2001.

5 ـ تطلق الكلمة على ظاهرة دينية بدأت تظهر في الغرب وهي اهتمام غير المسلمين بالدين الإسلامي وإعجابهم به.

6 ـ زعيمة سياسية فرنسية وابنة الزعيم اليميني "جون ماري لوبان" مؤسس حزب الجبهة الوطنية. تعمل كمحامية، وقد انتخبت منذ 2004 كعضو في البرلمان الأوربي.

7 ـ صحيفة سياسية هزلية أسبوعية فرنسية، تشتغل على الخصوص بأعمال الكاريكاتور. تصدر كل أربعاء، أسست عام 1970. إلا أن هذا الإسم أصبح معروفاً في الإعلام بعد تعرضت الصحيفة لهجمات إرهابية يوم 7 يناير 2015 على خلفية نشرها لرسومات كاريكاتورية مشينة ومهينة لشخصية الرسول محمد [صلعم].

8 ـ تعني العَلمانية، أي فصل الشؤون الدينية عن شؤون الدولة واعتبارها مسألة شخصية ترجع لإرادة الفرد ورغبته ولا تمتاز بصفة الإلزام القانوني.

9 ـ يتعلق الأمر باقتراح ميشيل أليو ماري على الجمعية العامة الفرنسية أن تقوم فرنسا بتسخير خبرتها الأمنية وتزويد كل من الجزائر وتونس بهذه الخبرة، وأن يجعلوا من فرنسا معلمهم الأول الذي يعطيهم الدروس في كل شيء. ما يثير استغراب أونفري هنا هو بعض المواقف الشاذة التي تضمنها هذا الإقتراح. وبهذا فإن فرنسا في هذه الواقعة تجعل من نفسها وصية على حقوق الانسان، بل أكثر من ذلك فهي تحرض الدول على انتهاك حقوق الإنسان. وسبق ى لميشيل أليو ماري أن شغلت عدة مناصب وزارية في الدفاع والداخلية والعدل والخارجية، بين 2002 و2011.

10 ـ مفكر ألماني وكاتب في الفكر السياسي والحربي غزير خصوصا في الإستراتيجيات العسكرية والحروب

11 ـ أداة حادة لقطع الأوراق تشبه المقص.

12 ـ تطلق الكلمة على مجموعة من السلوكات العدائية التي تتضمن التحقير والإهانة للأشخاص ذوي ميولات مثلية جنسية.

13 ـ فيلم وثائقي تم إنتاجه سنة 1956 حول موضوع مخيمات التجميع التي نظمها النازية الألمان لترحيل اليهود من ألمانيا خلال الحرب العالمية الثانية. وقد كان الفيلم من إنتاج لجنة علمية أسست سنة 1951 من أجل جمع وثائق وتوثيقات حول المرحلة التاريخية 1940-1945 وكان Henri Michel كاتبها العام.

14 ـ مخرج ومنتج وكاتب سيناريو فرنسي له العديد من الإنتاجات السينمائية منها "Herochima mon amour " وكان فيلمه "ليالي وضوضاء"، أول إنتاج سينمائي حول مخيمات التجميع والذي لقي نقاشاً واسعاً على الساحة الثقافية.

15 ـ فيلم وثائقي فرنسي ـ بريطاني تم إنتاجه سنة 1985 من طرف كلود لنزمان حول المحرقة اليهودية "الهلوكوست"".

16 ـ صحافي وكاتب وسينمائي فرنسي اشتغل سنة 1986 كرئيس تحرير مجلة (Les temps modernes) وهو منتج الفيلم الوثائقي حول محرقة الهولوكوست.

17 ـ فيلم من إنتاج المخرج المصري يوسف شاهين يتناول موضوع التسامح والتطرف في قصة تنتمي إلى القرن الثاني عشر. وقد تم انتاج الفيلم سنة 1997. وقد أحرز الفيلم على جائزة مهرجان "كان" السينمائي.

18 ـ فيلسوف وأستاذ مبرز في الفلسفة، كما اشتغل في تدريس الفلسفة السياسية بفرنسا، وهو مدير الدراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الإجتماعية. ويعمل حاليا في مركز الدراسات السياسية ريمون آرون وقد عمل أستاذاً مساعداً لريمون آرون بكوليج دو فرانس (1983-2005) وكان من المؤسسين لمجلة (La revue commentaire) وكان من ضمن هيئة تحريرها.

19 ـ يستحضر الكاتب هنا بعض مظاهر البربرية في الثورة الفرنسية والتي يطلق عليها أيضاً "الحرب المدنية"، والتي جمعت بين سكان غرب فرنسا (الجمهوريون) وسكان شرقها المدافعين عن الملكية. وقد عرفت فرنسا ما بين سنة 1789 و1792 مظاهرات للعمال والفلاحين، وكانت سنة 1793 هي سنة اكتمال شروط الثورة وعرفت بحركة تمرد (surrection vendeene).

20 ـ بقايا أحجار تعود إلى فترات قديمة جداً استعملها الإنسان للبناء دون استعمال أية مادة للربط بينها كالإسمنت مثلاً، توجد بمناطق مختلفة من العالم. تصل الفترات التاريخية التي تعود إليها الى العصر البرونزي.

21 ـ قرية بريطانية تتضمن مجموعة من الأحجار كبقايا لآثار قديمة تشبه stonhenge يعود تاريخها إلى حوالي 4500 قبل الميلاد.

22 ـ بقايا أحجار كبيرة استعملت للبناء بالمملكة المتحدة ببريطانيا صنفت ضمن التراث العالمي من طرف اليونسكو سنة 1986.

23 ـ حضارة قديمة تقع غرب إيطاليا. [المترجم].

a f k a r

مراجعات

لا سلفية في الإسلام

عمر العمري omar.elomri@gmail.com // كاتب وإعلامي

إن المنهج فيما نكتبه في باب «المراجعات» من مجلة «أفكار» يعتمد بالأساس على تحرير بعض المصطلحات أو معالجة بعض القضايا التي وقع فيها اختلاف الأمة وتخليصها من الرواسب الذاتية أو التاريخية التي علقت بها مع مرور الوقت، وذلك بعرضها على المصدر الأول المعتمد في دين الإسلام وهو النص القرآني، لقياس مدى صلاحية الاقتداء بها في وقتنا الراهن.

يعتمد هذا المنهج على قناعة تولدت لدينا تفيد بأن النص القرآني هو الأسمى، وهو المهيمن على كل ما سواه من المصادر الأخرى، بما فيها الحديث النبوي وما أنتجه العقل البشري من سيرة أو فقه أو علم، وأنه لا بد من الرجوع إلى هذا الحبل الممدود من السماء لـ«مراجعة» سواء الأفكار التي أنتجها الأوائل، أو الممارسات والتطبيقات التي كرسها الواقع، وأصبحت مع توالي الأزمان من الحقائق أو المسلمات التي لا تقبل النقد والانتقاد. ونفضل أن ننعت هذا المنهج بـ«إسلام القرآن» (2)، وهو إسلام نعتقد أنه انتهى بموت نبي الإسلام (3)، ليسود بعده ما يسمى بـ«إسلام الحديث»، الذي تشكلت على أساسه أغلب عقول المسلمين إلى يومنا هذا، فكان من الأسباب الرئيسة المفضية إلى انقسام الأمة.

والمنهج ذاته سنسلكه فيما نكتبه في باب «مراجعات» لمناقشة بعض المفاهيم أو الأفكار أو الأطروحات، التي تأسست على منهاج «إسلام الحديث»، وسنعرض في هذا العدد لمفهوم «السلفية»، التي شغلت ـ ولا تزال ـ العباد، وفتنتهم عن دينهم الذي ارتضاه الله لهم، وأصبح خلق كثير ينتسبون إليها، ويحبون أن ينعتوا بـ«السلفيين». وفي نظرنا لا وجود لهذا المفهوم في رحاب «إسلام القرآن»، فهي دخيلة عليه، استحدثها الناس، ووضعوها وتواضعوا عليها، واتخذوها ديناً جديداً لهم، ويكاد هؤلاء يجمعون على أنها دعوة لاتباع السلف «الصالح» في القرون المفضلة، استنادا إلى حديث لرسول الله يقول فيه (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) (4). وقبل محاكمة هذا المفهوم وفق منهاج «إسلام القرآن»، الذي تحدثنا عنه، فإن «السلفية» تطرح إشكالين عميقين من ناحية المنهج أو الشكل:

1 ـ إن الأمر باتباع «السلف» لم يرد في القرآن الكريم، وإنما جاء التكليف بالاستسلام والتسليم لكلام الله تعالى، وهو وحي «ترجمه» إلينا «محمد» (صلى الله عليه وسلم) بلسان عربي مبين، لذلك كان اتباع هذا الرسول هو اتباع لله، (من يطع الرسول فقد أطاع الله) النساء، (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله). على أساس ذلك ينبغي أن يبقى النقاش مسترسلا في هذا الأفق، وهو التوقف وجوبا عند اتباع الرسول في ما جاء على لسانه من كلام الله، أما ما جاء على لسانه، وليس من القرآن، أي ما صدر عنه من «حديث»، فهو بالضرورة يكون متوافقا مع النص الأعلى، هذا هو الأصل، لأن مصدرهما واحد هو الله تعالى، لكن واقع الحال هو أن «حديثه»، صلى الله عليه وسلم، لم يدون في حينه، فوقع الاختلاف حوله، بل وتم الوضع فيه والكذب على مقامه الشريف، فكان وجوباً أيضاً

مقارنة «الحديث» مع القرآن، والتهيب مما يتعارض معه، ولو ضمنت تلك الأحاديث كتب «البخاري» أو «مسلم» أو غيرهما (5)، فيبقى القرآن الكريم، من هذا المنطلق، هو المهيمن والموجه لأي كلام بشري على الإطلاق. فالأمر القرآني يقضي باتباع كلام الله واتباع كلام الرسول بالنسبة لمن عاش في زمنه، أما بعد أن دونت أحاديثه بمرور عقود أو قرون من وفاته، وبعد أن انضاف إليها كلام البشر بالوضع والكذب، فإن الأمر الواجب في هذه الحالة هو الاعتصام بكلام الله أولا، ثم عرض كلام الرسول على القرآن في مرحلة ثانية، للوقوف على مدى صحته، حتى يكسب حجية الاقتداء به، أما الدعوة إلى اتباع السلف «الصالح» من البشر، الذي يقصد به الصحابة ومن تبعهم، فهي ـ في نظرنا ـ دعوة مردودة، لأن هؤلاء هم أيضا يسري عليهم، كباقي المسلمين، أمر اتباع كلام الله ورسوله، فتفضي بذلك «السلفية» إلى حالة معقدة تقتضي اتباع من هو مأمور بالاتباع.

2 ـ إذا قيل إن اتباع السلف «الصالح» هو اتباع لله ورسوله، قد يكون هذا الكلام صحيحا، لكن الإشكال المطروح هو أن هذا السلف لم يكن كله صالحاً، على اعتبار أن مجتمع المدينة في عهد الرسول لم يكن كله صالحا، فما بالك بالقرون التي تلته، لذلك فالحديث الذي تعتمد عليه السلفية (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم) يصطدم مع «إسلام القرآن» ومع الواقع أيضا، فالنص القرآني يعري جانبا من واقع مجتمع الصحابة، فيؤكد في كثير من آياته أن كثيرا منهم كان على ملة النفاق، وأن بعض المؤمنين اعترتهم حالات من النكوص والضعف البشري في مواقف عديدة، بل إن الفئة المؤمنة كانت هي القلة في العهد النبوي (6)، وأما بعد هذه الحقبة النبوية، فقد شهد الواقع ارتداد الناس عن الدين الجديد، واندساس المنافقين واختفاءهم وسط المؤمنين، ووقع اختلاف شديد بين المسلمين، وسالت دماؤهم بسيوف بعضهم، وتفرقوا شيعا ومذاهب، هذه الدواهي حصلت في القرون المفضلة.

بالنتيجة، لم تكن القرون الثلاثة الأولى أفضل حال من تلك التي تلتها، فـ«الصلاح» إذن يطرح إشكالا عميقا أثناء تطبيقه على أرض الواقع، فما أعتبره سلفاً صالحاً قد يراه غيري طالحاً، والعكس صحيح، مما عمق ـ ولا يزال ـ الاختلاف والتشرذم داخل أمة الإسلام، فتكون الدعوة إلى اتباع السلف «الصالح» عملية زادت الأمور تعقيداً، وكرست وساطة مقيتة بين الناس وبين الله ورسوله، وحجبت عنهم نور الوحي، الذي أراد له «السلفيون» أن يمر عبر وسائط كثيرة حتى يصل إلى الناس. والسلفية بهذا المعنى، نصبت بين الناس وبين الله ورسوله «أحباراً» يمر عبرهم الاستمداد الروحي، وهي وساطة ممجوجة، حاربها الإسلام وعمل على تفكيكها وأقام مكانها عقيدة التوحيد في شبة جزيرة العرب. أما الخطاب السائد في وقتنا الراهن حول «مراجعة» ما يسمى بـ«السلفية»، والتمييز فيما هو «علمي»

باستقصاء كل ما يمكن أن يشير إلى «السلف»، نجد أن النص القرآني أشار إلى ذلك في مواطن كثيرة جاءت كلها على سبيل الذم إلا في موطن واحد.

منها أو ما هو «حديثي» أو «تنويري» أو «جهادي» أو غيره من المصطلحات المستحدثة، فهو لا يزيد الأمور إلا تعقيدا على تعقيد، لأن «الاقتداء بالسلف» في أصله عمل مذموم، ويحجر على العقل، ويوطن التخلف والجمود، ويُعوّد الإنسان على النظر دائما إلى الخلف، ولا سبيل للتحرر من أغلال «السلفية» إلا بالتخلص النهائي من هذه «الماضوية» التي تكبل حرية الإنسان وتشده إلى الوراء.

وبالرجوع إلى «إسلام القرآن»، وباستقصاء كل ما يمكن أن يشير إلى «السلف»، نجد أن النص القرآني أشار إلى ذلك في مواطن كثيرة جاءت كلها على سبيل الذم إلا في موطن واحد، ونذكر من ذلك قوله تعالى: (عفا الله عما سلف) سورة المائدة، (يغفر لهم ما قد سلف) سورة الأنفال، (هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت) سورة يونس، (فجعلناهم سلفاً ومثلاً للآخرين) الزخرف، (فله ما سلف) سورة البقرة، (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف) سورة النساء. وبالتمعن في هذه الآيات البينات، يمكن أن نستنتج أن ما «سلف» يتعلق بشيء مذموم أو قبيح أو ذنب عظيم مثل الربا أو نكاح المحرمات من النساء، وأن الله تعالى في كل مرة يغفر للإنسان ما «سلف» من ماضيه الذي اكتسب فيه المعاصي والآثام، أما الموضع الوحيد الذي مدح فيه الله تعالى ما «سلف»، فهو قوله تعالى: (كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية) سورة الحاقة، والخطاب هنا كما هو واضح موجه للمؤمنين الذين نالوا الجنة جزاء على ما «أسلفوا» من أعمال طيبة في حياتهم الأولى.

وفي بحثنا في آيات الله تعالى، نقف أيضا على اصطلاح آخر يُشير إلى معنى «السلفية»، أي اتباع السلف في عمل ما، وهو مثلاً ما جاء في بعض سور القرآن الكريم مثل قوله تعالى: (قَالُوٓاْ أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا ٱلْكِبْرِيَآءُ فِي ٱلْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ) يونس، (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَآءَنَا) لقمان، وقوله تعالى (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ). ما جاء في هذه الآيات يوضح عناء الرسل والأنبياء في مواجهة «السلفية» التي أظهرها لهم أقوامهم وتشبثوا بها في وجه كل جديد أو تغيير أو ثورة، وحجتهم دائما هي التأصيل لمقولة «نتبع ما وجدنا عليه آباءنا»، وهي دعوة مقتها الرسل وبينوا تهافتها، كما أعطوا الدليل أن مصير «السلفيين» بهذا المعنى هو إلى زوال ونكوص لسبب بسيط هو تمسكهم بآثار الآباء ومقاومة التجديد، لذلك يحذر القرآن من عاقبة هذه «السلفية» بقوله: (إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ) الصافات. فمتى إذن يكون «الاتباع» محموداً ومرغوباً فيه وفيه النجاة والفلاح؟ يكون في حالة وحيدة هي اتباع الوحي المنزل من السماء عبر لسان الأنبياء والرسل، وأساسه الدعوة إلى عبادة إله واحد، وليس الأمر باتباع «السلف» من البشر، ولو كانوا في مصاف الصالحين، وهو ما يؤكده القرآن في سورة يوسف (وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَآئِـيٓ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَيْءٍ ذٰلِكَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى ٱلنَاس ولكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ).

وخلاصة القول إن الأوائل تفاعلوا بعقولهم وجوارحهم مع القرآن الكريم، فأنتجوا فهماً فكراً وعلماً وفقهاً وواقعاً، وكانوا نماذج صالحة وأخرى غير ذلك، وعملية التفاعل هذه مع الوحي من المفروض أن تحصل في كل قرن وفي كل مجتمع، فتكون العقول مدعوة إلى الابتكار الحضاري المتكرر عبر الأزمان،

وليس الارتهان إلى ما أفضت إليه عقول الأولين بدعوى أنها عقول «صالحة»، والوقوف عندها وحدها والاستمداد منها دون غيرها، فيُشيَّد تديّن وهمي من خلال قاعدة «نتبع ما وجدنا عليه آباءنا»، وإنما المقصود هو تفاعل العقل الإنساني مع الوحي بصفة مباشرة ومطلقة، وهي عملية تنتج وحدها «إسلاما قرآنيا» متجددا عبر كل الأزمان ومتحققا في كل الأماكن.

إن «إسلام السلفية» هو الذي ولَّدَ الإرهاب والتطرف على شاكلة «داعش» و«القاعدة» و«السلفية الجهادية»، وأوجد «ماضويين» يحلمون باسترجاع «خلافة الأسلاف»، التي قامت على الدماء والقتل والغزو والسبي باسم «فتوحات» وصفوها بالإسلامية. و«السلفية» في وقتنا الحالي دعوة لإعادة إنتاج هذه الكوارث التي لن تنتهي إلا بتحطيم هذا «الصنم» والعودة إلى الاتصال المباشر بالوحي والتفاعل العقلاني معه، خصوصاً في هذا العصر الذي تطورت في العلوم بكل أصنافها، التي من المفروض أن نستعين بها لاستنباط مخارج جديدة للأزمات التي تعيشها الإنسانية، فالعقل البشري قادر على إنتاج أفضل مما كان عند الأوائل من الصحابة والتابعين، لأن «الخيرية» لا تقتصر على القرون الأولى، ففضل الله لم «يُحبّس» على من سبقنا، وهو وحده تعالى صاحب الفضل العظيم المطلق في الدنيا والآخرة، يؤتي عطاءه وحكمته لمن يشاء من عباده، في أي زمان و في أي مكان شاء.

الهوامــش :

1ـ مجلة "أفكار"، الرباط، العدد الخامس، شهر أبريل.

1ـ لقد سبقنا إلى هذه التسمية غيرنا من الباحثين، لكن ينبغي التمييز هنا بين "إسلام القرآن"، الذي يعترف بالحديث النبوي الموافق للقرآن، وبين ما يسمى بـ"القرآنيين"، الذين يوجد من بينهم من يعترف فقط بالقرآن الكريم كمصدر للتشريع والاستنباط.

1ـ لا بد أيضا من الإقرار بوجود "مدرسة الصحابة"، التي انتهت باغتيال الخليفة الرابع "علي بن أبي طالب" كرم الله وجهه، ولها معالمها الاجتهادية المتميزة عن غيرها، أما البداية الفعلية لما يسمى بـ"إسلام الحديث"، فقد بدأ مع معاوية بن أبي سفيان.

1ـ في الصحيحين عن ابن مسعودٍ (خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ).

1ـ حسب ما نسميه بـ"إسلام القرآن"، فإن الحديث لا يكفي ليكون صحيحاً أن يرويه البخاري ومسلم أو باقي رجال الحديث، وإنما تكتمل صحته بخلوه من أي تعارض مع نص القرآن

1ـ الله تعالى يخاطب رسوله الكريم: (وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَو حَرَصتَ بِمُؤمنينَ)، وهناك آيات عديدة في القرآن تؤكد على حقيقة القلة مثل: (وَمَا كَانَ أَكثَرُهُم مُّؤمِنِينَ)، (وَلَكِنَّ أَكثَرَ النَّاسِ لا يُؤمِنُونَ)، (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وقليل ما هم).

نواظم الكتابة والتحرير:

• لهيئة التحرير كل الحق في النشر، أو عدم النشر، أو النشر بتصرف.
• يجب ان تحمل المقالات المرشحة للنشر قيمة مضافة جديدة، وألا يكون قد تم نشرها بأي شكل من الأشكال، وألا يعاد نشرها في أي منبر بعد ان تنشر في مجلة «أفكار».
• المجلة غير مُلزمة بتبرير قراراتها بعدم النشر، ولا تخطر المساهمين بنشر مقالاتهم.
• الالتزام بأن لا تتجاوز المقالات 2000 كلمة، وألا لا تنزل عن 1500 كلمة كحد أدنى بالنسبة للمقالات، وبين 2000 و7000 كلمة بالنسبة للدراسات. وكل زيادة عن ذلك الحد تعطي لهيئة التحرير الحق في نشرها أو عدم نشرها، أو التصرف فيها بالحذف.
• الالتزام بـ100 كلمة كحد اقصى للكلمات التي تتكون منها فقرات النص.
• إلصاق حرف الواو بالكلمة التي تليه، وإلصاق الفواصل والنقط والنقطفاصلة والنقطتين وسائر علامات الترقيم بالكلمات التي تسبقها. وعدم ترك الفراغات بين سائر العلامات والاقواس والمذدوجات والشولات وبين الكلمات التي تليها من جهة الابتداء، والتي تسبقها من جهة الانتهاء.
• تجنب الإساليب الانشائية في الكتابة.
• تحري الدقة في المعلومات المكتوبة، والالتزام بالإحالة الى المصادر حين اعتماد معطيات غير متداولة.
• عدم شفع الاسماء برموز من قبيل (د) أو (أذ) أو غيرها، وفي حالة الرغبة في التعريف بشخصية معينة يوضع هامش لذلك، شرط ألا يتجاوز التعريف حدود الموضوعية.
• التزام أخلاق العلم المتمثلة في النزاهة وعدم سوق المرافعات السياسية الفجة، وعدم الخلط بين الاقتباسات والتحويرات، وتجنب السرقة وعدم التلاعب كي يظهر الأمر مُجرد توارد، لأن التوارد في المشهور يعتبر عدم دراية أو سرقة أو تجاهلاً.
• تخليص النص من الأخطاء اللغوية والطباعية ما أمكن
• استخدام علامات الترقيم بشكل متوازن، وعدم إغفالها أثناء الكتابة.
• تجنب الجمل الطويلة، والجمل الاعتراضية الطويلة.
• الإشارة الى الاقتباسات بشولتين «...»، والإشارة الى الحذف بثلاث نقاط بين معقوفتين [...]
• توحيد الاستخدامات اللغوية والاصطلاحية والمفاهيمية في كل النص.
• ترتيب الهوامش في نهاية النص، وترقميها بشكل يدوي، وليس عبر التقنية التي يتيحها برنامج word.
• وضع أرقام للإحالات إلى المصادر والمراجع، وعلامات نجمة * للشروحات والتفاسير والتعاريف التي يراد إدراجها في الهوامش. ووضع كل من الأرقام والنجمات بين قوسين () سواء حين إيرادهما في الهامش او المتن.
• ترتيب الهوامش على النحو التالي: (اسم الكاتب أو من هو في حكم الكاتب، اسم المادة المكتوبة سواءً أكانت كتاباً أو مقالة في مجلة أو جريدة او مساهمة في كتاب جماعي، إسم الجهة الناشرة سواءً اكانت دار نشر أو مؤسسة للأبحاث، بيانات المادة سواءً أكانت سنة نشر كتاب ورقم طبعته، أو عدد مجلة وشهر وسنة نشرها، مكان النشر، الصفحة). ويجب الفصل بين كل معلومة والتي تليها بفاصلة متبوعة بفراغ.

أفكارٌ

محاور الأعداد القادمة

• الرحلة والمغرب المغرب ناظراً ومنظوراً
• المنطق في المجال التداولي الإسلامي: في الاحتفاء بحمو النقاري
• الرحلة والمغرب المغرب ناظراً ومنظوراً
• «السلفية الجهادية»: تحرير المفهوم
• الإسلام الأوروبي: التحديات والمخارج

أفكار

a f k a r